

# CĂILE TEOLOGIEI RUSE

## Partea II

**VOLUMUL AL ȘASELEA**  
din *COLECȚIA LUCRĂRILOR* lui

GEORGES FLOROVSKY  
*Profesor Emerit de Istoria Bisericii*  
Universitatea Harvard

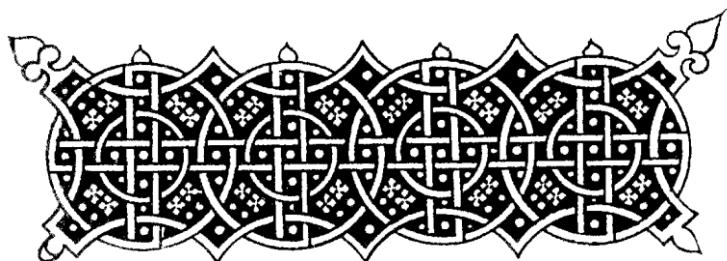
Editor general  
RICHARD S. HAUGH  
*Cărturar în vizită la*  
Școala Teologică Andover Newton



Editura  
**Apa Vieții 2015**

***DESPRE COLECȚIA LUCRĂRILOR***

Părintele Florovski a fost foarte interesat de această *colecție de lucrări*. Până înainte de moartea sa, el a continuat să acorde multă atenție unor materiale variate. Acestea includ sugestii pentru structurarea volumelor, schimbări în anumite texte, noi materiale, materiale aduse la zi, note, revizuirii, sugestii pentru revizuirii, o bibliografie adusă la zi și câteva materiale pentru noua structură a cărții despre Părinții Bizantini. A fost acordat un timp substanțial extinderii implementării sugestiilor și instrucțiunilor sale. Unele lucrări vor fi incluse în volumul final, un volum care conține un index la toate Colecția Cărilor Părintelui Florovski, apendice, note, o bibliografie și amestecurile survenite. A publica această *Colecție a cărților* în engleză a implicat traducerea publicisticii sale din câteva limbi inclusiv rusă, bulgară, cehă, sârbă, germană și franceză.



## Deșteptarea filosofică

### I

#### *Nașterea filosofiei rusești*

Hegel<sup>1</sup> descrie destul de elocvent procesul deșteptării filosofice. Conștiința precede în îndoială și muncă față de liniștea nediferențiată a vieții imediate, „forma substantivală a ființei,” transcenderea grijilor zilnice și vederea lumii ca și un joc sau problemă intelectuală. Nașterea filosofică are loc într-un anumit moment sau timp. Filosofia nu apare din hazard, ci în cadrul unor oameni specifici la un moment definit și este precedată de niște circumstanțe mai mult sau mai puțin istorice – o experiență și un proces istoric deplin și

---

<sup>1</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), filosoful german al Absolutului, a dezvoltat un sistem al metafizicii care a dominat filosofia europeană în al doilea sfert al secolului al XIX-lea. Hegel a fost educat ca și student teolog la Universitatea din Tübingen și a continuat să predea filosofie la Heidelberg și Berlin. În eforturile lui de a armoniza ontologia greacă clasică cu kantianismul, el și-a elaborat „dialectica” lui, o progresie din teză în antiteză spre sinteză, un model care l-a influențat puternic pe Marx, care „a întors hegelianismul cu susul în jos,” la fel ca și pe Vladimir Soloviov. Filosofia lui Hegel a devenit destul de populară în Rusia în anii 1840 sub flamura idealismului, deși ei i s-au opus slavofili ca Homiakov, care au considerat-o culmea raționalismului vestic.

întreg, care devine obiectul reflecției și al meditației. Viața filosofică începe ca și un nou mod sau stadiu în existența națională.

Conștiința rusă a experimentat această naștere sau deșteptare, această rupere de asociere față de „sânguințele lăuntrice” și „realitatea externă,” în timp ce anii douăzeci din secolul al XIX-lea se îndreptau spre anii treizeci. Mai presus de orice, a fost o dezmembrare duhovnicească. O nouă generație, „oamenii anilor treizeci,” a sosit și a intrat într-un stadiu de veghe și agitație extremă. „Panica a intensificat gândirea,” remarca Apolon Grigorev și „boala intensității morale s-a răspândit ca și o plagă.”<sup>2</sup> Noua generație s-a simțit lipsită de orientare și fără o bună așezare în spațiu. Lemortov a portretizat fără nici o omitere condițiile duhovnicești și „reflecția” otrăvită a vremurilor, dimpreună cu bifurcația ei moral-volițională a personalității, fie spre melancolie sau spre tristețe; o amestecătură toxică de îndrăzneală sau disperare, lipsă de încântare sau curiozitate, care a produs o dorință lacomă de a evada din prezent. Astfel, de la început elementul „critic” a intrat în procesul unei definiții filosofice de sine. Oamenii din acea generație neobosită au descoperit diferite căi de a ieși din cadrul unei prezent necongenital; unii au scăpat spre trecut, alții către viitor. Unei erau pregătiți să se retragă din „cultură” în „natură,” în întregul primitiv ale unui trecut patriarhal sau ingenios, pe când viața părea mai mult eroică decât onestă (după afirmațiile lui Zhukovski „sacru dincolo de epocă”). Așezământul pastoral și „visul exotic” au exemplificat occidentul la fel de bine din acea perioadă. Alții au devenit purtați de premonițiile unui viitor vesel de

---

<sup>2</sup> Apolon Alexandrovici Grigorev (1822-1864) a fost un critic și poet literar rus, a căzui viziune varia de la utopianismul romantic la conceptul de *pochvennichestvo*. Un student la drept la Universitatea din Moscova în timpul anilor 1840, el a mers mai departe lucrând cu Dostoevski la jurnalul acestuia din urmă *Vremia*. Grigorev a mai fost cunoscut pentru traducerea lui din Shakespeare, Byron, Goethe și Beranger. El este discutat în detaliu mai jos, în secțiunea 10, „Istorie și viață sfântă.”

care nu a mai auzit nimeni. Utopianismul este adevărata mască a acelor epoci.

Ceea ce este important este tocmai „patosul filosofic care a apărut din visurile utopice ale acelor „decade remarcabile.” Analiza psihologică nu poate epuiza deplin experiența vremurilor și orice încercare de a explica neliniștea în termenii unor circumstanțe socio-politice dificile și împovărate ale acelei epoci ar fi insuficientă. Dizlocarea a mers mult mai adânc. Totuși și mai puțin mulțumitoare este opinia că rușii pur și simplu au imitat moda „romantică” vestică. Căutările și luptele rușilor sunt mult prea sincere și mult prea umplute genuin cu suferință pentru a fi o simplă proză sau imitație. Este adevărat că epoca este destul de impresionistă și impresiile vestice acționau cu puterea asupra lor. Ele au evocat un răspuns creator. „Cărțile au avut o puternică impresie asupra lor. Ele au evocat un răspuns creativ. „Cărțile au fost și sunt traduse direct în viață, în carne și sânge.” Gândirea s-a deșteptat. Șpet<sup>3</sup> a remarcat cu viclenie că a apărut „o anumită anarhie care era necesară pentru suflet.” După remarca plină de acuratețe a lui Dostoevski,<sup>4</sup> a fost un moment când am început „să ne uităm la noi înșine conștient pentru prima dată.” Jocurile și problemele vieții zilnice s-au condensat năvalnic în întrebări filosofice, făcând din reflecția filosofică o patimă irezistibilă. „Of, cât de dulci și otrăvitoare erau acele boli și chinuri ale duhului! Oh, nopțile nedormite – nopțile de gândire arzândă care durat până la clopotul dimineții!” (Apolon Grigorev). Exaltarea și îndoiala au devenit ciudat fuzionate într-o singură compoziție otrăvitoare.

---

<sup>3</sup> Gustav Gustavovici Șpet, născut în 1879, a fost un filosof și un istoric al filosofiei. El a scris studii despre Iurevici și Herzen, dar cea mai comprehensivă lucrare a sa, *O schiță a dezvoltării filosofiei ruse* [*Očerke razvitiia russkoi filosofii*] nu era realizată și numai primul volum a apărut în Moscova în 1922.

<sup>4</sup> Gândirea lui Dostoevski este discutată mai jos, în secția X.

„Marea rupere a gheții,” după cum bine a calificat-o Gerșenzov,<sup>5</sup> a început în gândirea rusească. Când mai apoi unii și-au amintit de această perioadă precis, Ivan Kireevski<sup>6</sup> a spus că „era o vreme când cuvântul *filosofie* avea niște conotații magice.” Încă din 1830 el a declarat deschis „că trebuie să avem o filosofie pe care o cere o dezvoltare completă a intelectului nostru.” El a proclamat că „filosofia noastră trebuie să derive din viața noastră și să fie creată ca și un răspuns la problemele curente, la atitudinile dominante ale publicului nostru și a existenței noastre private.” Kireevski s-a dovedit că are dreptate atât în caracterizarea lui cât și în prognoza sa.

Această generație s-a simțit irezistibil trasă spre filosofie, ca printr-un fel de patimă și tânjire, ca printr-o atracție magică exercitată de toate temele și întrebările filosofice. În timp ce poetica a slujit ca și un magnet pentru dezvoltarea culturalo-psihologică a generației de mai înainte, în literatură a început o perioadă de „proză.” Conștiința cultural-creativă a Rusiei a trecut din faza poetică la cea filosofică. Chiar și Kireevski a vorbit în acești termeni: „am văzut filosofia în poetică încă de la nașterea literaturii noastre.” Filosofia rusă a fost născută în acei ani „tocmai din viața noastră,” din întrebările și interesele curentului dormitat. A fost născută dintr-o uimire istorico-filosofică care se baza pe frică – ca și o parte dintr-un proces nesănătos al descoperirii de sine și al meditației național-istorice. S-a născut ca și o filosofie rusească și nu numai ca

---

<sup>5</sup> Mihail Osipovici Gerșenzov (1869-1925) a fost un binecunoscut istoric al ideilor rusești. A se vedea Florovski, „M. Gerșenzov,” *Magaziinul slav* (1926). Deasemenea în *Lucrările colectate*.

<sup>6</sup> Ivan Vasilievici Kireevski (1806-1856) a fost un respectat critic literar, publicist și un ideolog slav de elită. A fost educat în Universitatea din Moscova, unde a intrat sub influența filosofiei idealismului german și s-a alăturat cercului „Iubitorilor de Înțelepciune.” În 1830 a călătorit în Germania, unde a auzit conferințele lui Schellermacher, Hegel și Ritter. Kireevski s-a întors în Rusia în 1832 și a publicat jurnalul *Europeanul* (a se vedea nota 104). Mai apoi s-a întors de la idealismul german la filosofia Părinților Bisericii. A se vedea mai jos, secția V. Câteva lucrări recente despre Kireevski au apărut în engleză.

și o filosofie în Rusia. Conștiința filosofică rusă s-a deșteptat – oameni noi au început să filosofeze. A prins viață un nou „subiect” al filosofiei.

Gândirea rusească s-a întrămat pe baza idealismului german. Totuși, semnificația primirii idealismului german într-o formulare creativă a gândirii rusești nu ar trebui exagerată. A fost o deșteptare, o izbucnire, un entuziasm care a cuprins duhul. Am mai putea vorbi de o infecție simpatetică. „Schelling a fost pentru începutul secolului al XIX-lea ce a fost Cristofor Columb pentru secolul al XIX-lea – el a descoperit pentru om o nouă parte a lumii, despre care existau numai fabule: sufletul lui.”<sup>7</sup> Sistemele filosofice au evocat un cor întreg de ecouri în niște suflete arzânde. O examinare a unor documente private ale perioadei— jurnale, scrisori și note – au descoperit „panica” generală care a cuprins și însuflețit spiritul uman. Actul seismografului duhovnicesc a sărit și a tremurat.

Oamenii acelei generații nu și-au creat propriile lor sisteme și unui observator detașat i s-au părut niște excentrici confuzi. Ei au argumentat și au discutat prea mult și au vorbit mai mult decât au scris. Puțini din acel ferment s-a cristalizat într-o formă literară. Totuși, a avut loc ceva foarte important: deșteptarea gândirii. Un altui duhovnicesc a avut loc care a permis creativității rusești să dea în fruct pentru mai multă vreme. Sufletul rus a primit o educație filosofică care a inundat aproape toată literatura și arta rusească cu o problematică și o nelinește filosofică. Epoca romană a început în cultura romană și nu numai că a produs un romantism în literatură, dar mai mult a marcat o perioadă de romantism în viață – bineînțeles în viața unei minorități deșteptate.

---

<sup>7</sup> Odoevski, *Serile rusești* [*Russkie noch*] [Nota autorului]. V. F. Odoevski (1803-1869) a fost un romantic rus de elită și un scriitor al anilor 1830. Mai de vreme a fost unul dintre întemeietorii Societății Iubitorilor de Înțelepciune, un grup din Moscova devotat filosofiei idealiste a lui Schelling. *Serile rusești* a fost o năvelă tipărită în 1844, fiind disponibilă într-o traducere engleză de Olga Koșansky-Olenikov și Ralf Matlaw.

## II

*Creația unei conștiințe teologice*

Filosofia a fost studiată în școlile „latine” rusești din secolul al XIX-lea, mai întâi după manualele scolastice și apoi din Wolff și Baumeister.<sup>8</sup> Multe cărți de filosofie s-au găsit în bibliotecile adunate ale acelor vremuri: în renumita bibliotecă Arkhangelskoe a prințului Dimitrie Golițan (care a cules manuscrise ale traducerii)<sup>9</sup> și în cea a lui Teofan Procopovici.<sup>10</sup> Profesorii și studenții, în special în Kiev, au citit mult, uneori din filosofii moderni. Luată ca și întreg, instrucția din sala de clasă nu a exprimat nici o viață filosofică specială prin sine și cu greu s-a adresat formării lăuntrice a duhului rusc. Patimile filosofice literare – voltarianismul și francmasoneria – s-au dovedit mai importante. În timpul Caterinei s-au tradus multe, deși se mai căuta încă un cititor. Chiar și lucrările „atotînțeleptului Platon,” traduse în limba slavonă rusă din anii 1780, au fost intenționate pentru un anumit fel de cititor, deși acesta nu a fost încă găsit. Nici una dintre acestea nu a depășit limitele unei curiozități filosofice

---

<sup>8</sup> Christian Wolff (1679-1754), un filosof și un matematician german, a avut o influență destul de mare în secolul al XVIII-lea prin metoda sa de a prelucra filosofia scolastică pe baza metodei sale matematice. Baumeister a fost un alt filosof german, a cărui *Elementa philosophiae* a avut o ediție specială pregătită de N. Bantys-Kamenski pentru folosința școlilor rusești.

<sup>9</sup> D. M. Golițan a avut o carieră furtunoasă în politică mai înainte de a se retrage în satul Arkhangelskoe, unde a compilat o bibliotecă de cărți politice și istorice de autori europeni. Biblioteca a conținut aproximativ șase mii de cărți în limbi străine sau în traducere rusă.

<sup>10</sup> Teofan Procopovici (1665-1737) a fost Arhiepiscop de Novgorod și un colaborator apropiat al lui Petru cel Mare în reforma acestuia asupra Bisericii și a Statului. Teofan a fost autorul *Regulațiilor ecclesiastice*, care a așezat administrația Sinodală a Bisericii Rusești, abolind patriarhatul. Biblioteca lui a conținut peste trei mii de titluri. A se vedea volumul I din *Căile teologiei ruse*, pp. 118-131.



simple, indiferent cât de sincere ar fi fost ele. Nu a existat nici o neliniște sau problemă filosofică.

Numai în era alexandrină se putea detecta o tratare organică și responsabilă a problemelor în instrucția filosofică din școlile ecclesiale reformate. Este adevărat că instrucția se baza încă pe Baumeister și Winkler și uneori pe Carpi.<sup>11</sup> „Deși numele lor, la fel ca și profundele lor lucrări concepute, au fost celebrate în seminariile noastre, ele au fost sărbătorite în lumea cărturarilor,” după cum remarcă ironic Speranski.<sup>12</sup> Totuși, programa a conținut o corectură substanțială la aceasta în forma instrucției în istoria filosofiei. În carta reformelor<sup>13</sup> școlare din 1814 seminariile au fost obligate să își familiarizeze studenții cu neînțelegerile dintre cei mai renumiți filosofi cu scopul de a le oferi o „concepție a adevăratului duh al filosofiei” și să „antreneze elevii pentru o investigație filosofică și să îi facă familiari cu cele mai bune metode de un astfel de studiu.” Acționând în duhul cartei lui Filaret al Moscovei<sup>14</sup> s-a căzut de acord că „în timpul examinărilor trebuie să se vadă ca studenții să răspundă în conformitate cu gândurile și cunoștințele lor și nu orbește din manuale și notițe.” Instructorilor li s-a spus să

---

<sup>11</sup> F. S. Carpi a fost un profesor de filosofie din secolul al optzecelea la Universitatea din Viena. Manualul său *Institutiones philosophiae dogmaticae* a fost folosit în școlile ecclesiastice rusești.

<sup>12</sup> Un important om de stat din timpul domniei lui Alexandru I și a lui Nicolae I, Mihail M. Speraski (1772-1839) a slujit la câteva comisii pentru reorganizarea sistemului școlar ecclesiastic. Un fiu de preot, el a absolvit seminarul din Sank Petersburg și a predat acolo. El este cel mai bine cunoscut pentru colecțiile lui legale, *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii* (1830) și *Svod zakonov Rossiiskoi imperii* (1832-1839). Un studiu modern al lui este efectuat de Marcu Raeff, *Michael Speransky, om de stat în Rusia imperială, 1772-1893* (Haga, 1957).

<sup>13</sup> A se vedea volumul I, pp. 175-181.

<sup>14</sup> Filaret (Drozdov, 1783-1867) a fost cel mai remarcabil ierarh rus din secolul al XIX-lea. Carta academică a fost provizional aprobată în 1809 și introdusă experimental la Academia din Sank Petersburg, unde Filaret a fost inspector și profesor iar din 1812 rector. În 1817 el și-a început cariera sa episcopală, a devenit mitropolit al Moscovei în 1821. A se vedea volumul I, în special capitolele V, secțiunile VII și VIII.

nu li se ofere studenților note prea detaliate și supraîncărcate cu memorizarea lor, fără să mai lase loc pentru exercițiul independent al facultăților lor raționale. În temele lor scrise sau în compoziții principală cerere a fost cea „a rațiunii.”

*Cartea academică* bineînțeles a subordonat filosofia revelației. „Tot ceea ce nu este în conformitate cu adevărata rațiune a Sfintelor Scripturi este în esență falsă și greșită și trebuie să fie respinsă nemilos.” Dar acest postulat trebuie înțeles în duhul „teosofismului” dominant sau el pietismului. A fost mai mult o cerere a unui „iluminații” lăuntrice sau lumina rațiunii decât restricția unei gândirii independente speculative. Cartea a reamintit profesorului de filosofie că „el nu trebuie să fie sigur la nivel lăuntric, că nici el și nici studenții lui nu gândesc și nu văd lumina unei filosofii mai înalte și adevărate decât numai dacă se găsea în doctrinele creștinismului.” Aceasta mai mult a încurajat căutarea pentru o „filosofie mai înaltă” în revelația înseși („filosofia lui Iisus,” după cum s-a exprimat Părintele I. M. Skvorțov).<sup>15</sup> Cartea îl cerea pe Platon ca și un învățător al „adevăratei filosofii,” dimpreună cu urmașii lui din timpurile antice și cele moderne. Încă de la început cea mai mare influență asupra instrucției academice a fost metafizica germană modernă. Academia din Sank Petersburg a fost condusă pentru a produce primii profesori de filosofie din

---

<sup>15</sup> Ivan Mihailovici Skorțov (1975-1863) care a predat la Academia din Sank Petersburg și a fost profesor de filosofie la Academia din Kiev și profesor de teologie la Universitatea din Kiev. Cea mai importantă lucrare a sa a fost în domeniul dreptului canonic. Folositoare pentru studiul vremurilor lui au fost scrisorile lui Inochentie Borisov, editate de N. I. Barsov și publicate în *Trudy Kijskoi Akademii* (1882-1883).

Academiile din Moscova (Nosov [1814-1815],<sup>16</sup> Kutnevici [1815-1824]<sup>17</sup>) și Kiev (Skvortov [1819-1849]).

Părintele Teodor Golubinski<sup>18</sup> a predat filosofia mai mulți ani la Academia din Moscova. *Weltanschauungul* [viziunea] lui a fost o combinație unică a raționalismului și pietismului secolului al XVII-lea – „adevărata exaltare a inimii” și un „raționalism clar al inimii” – derivat din Wolff și Jacobi, la fel ca și din Zeiler și Baader.<sup>19</sup> El a iubit mistici ca Poiret<sup>20</sup> (sistemul lui a fost „ca și cel al unui prieten apropiat, vorbind inimii și imaginației”) și Clodius

---

<sup>16</sup> Ivan K. Nosov, un absolvent al primei promoții a Academiei Reformate din Sank Petersburg, a predat numai doi ani la Academia din Moscova. La finele vremurilor, din cauza bolii, el a cerut permisiunea de a părăsi școala. El a intrat subsecvent în serviciul civil și anul 1856 l-a găsit a fi un birocrat în administrația de stat.

<sup>17</sup> Vasile Iurevici Kutnevici (1787-1866) mai întâi a predat franceză în Academia din Sank Petersburg mai înainte de a se muta la Moscova, unde l-a introdus pe Teodor Golubinski în lucrările lui Kant, Schelling și Jacobi. El nu a predat prea mult, totuși, mai înainte de a se imbarca într-o carieră în administrația Bisericii. Kutnevici a ajuns la rangul de protopop, cel mai mare rang preotesc, a slujit ca și capelan șef al forțelor armate și în 1849 a devenit un membru al Sfântului Sinod.

<sup>18</sup> Teodor Alexandrovici Golubinski (1797-1854) a fost un profesor extrem de popular la Academia din Moscova, care a stat în centrul cercului său propriu filosofic teistic. Deși nu a publicat nimic prin sine, începând din 1868 *Conferințele* sale au fost tipărite din notele studenților lui.

<sup>19</sup> Friederich Heinrich Jacobi (1743-1819), un filosof german, a fost exponentul de seamă ale „filosofiei sentimentului” sau al „crezului.” Colecția lucrărilor lui a fost compilată în șase volume de F. Koppens și publicată din 1812 până în 1825. G. F. Zeiler (1733-1807) a fost un teolog german care a plecat cumva de la învățătura acceptată a Bisericii Evanghelice. Un scriitor polemic, lucrarea sa *Kurze Geschichte der Geoffenbarten Religion* a fost publicată în 1800. Franz Xavier von Baader (1765-1841), un teolog german, a predat filosofie și teologie speculativă o anumită perioadă la Universitatea din Munich. Baader a exprimat teologia lui în simboluri mistice, în limbajul lui Eckhart, Paracelsus și Böhme și a respins etica kantiană. El a fost influent și din cauza filosofiei lui politice și i-au plăcut în special misticii și romanticii. Lucrarea sa *Sämtliche Werke* a fost publicată în șaisprezece volume (1851-1860).

<sup>20</sup> Pierre Poiret (1649-1719) a fost un mistic francez, cunoscut pentru lucrarea sa *Economia divină* (1687).

(„Bernardul secolului XVIII-lea,” după cum l-au numit contemporanii),<sup>21</sup> dar el nu a putut simpatiza cu Böhme și Swedenborg.<sup>22</sup> Dintre cei moderni Schelling l-a plăcut cel mai mult, dar nu l-a mulțumit în întregime. În abordarea sa a istoriei filosofiei Golubinski s-a apropiat cel mai mult de Windischmann sau chiar Creuzer și parțial de Degenerando.<sup>23</sup> În cursurile sale el a elaborat „cu o grijă specială” lucrări despre filosofia vechilor hinduși, chinezi și zoroastrienii. El a conferențiat ținându-se de un plan strict. Nadezdin își amintește de „improvizațiile lui inspirate,” în timp ce alții au speculat că el nu și-a pregătit conferințele. Ocazional el aducea niște cărți germane excelente la ore și le traducea cu voce tare. Audiența lui își reamintește că „el și-a început prima conferință prin citirea cărții lui Solomon.”

---

<sup>21</sup> Christian Clodius (născut în 1722) a fost adversarul lui Immanuel Kant. Principala sa lucrare a fost *Gott in der natur, in der Menschengeschichte und im Bewusstsein* (1818-1822). El a afirmat primatul caracterului religios al conștiinței umane. Toate adevărurile filosofice se ridică din sentimentul religios.

<sup>22</sup> Mistical german Jakob Böhme (1575-1624), care a dezvoltat o cosmologie complexă și ezoterică, uneori dualistă și panteistă, a fost mai întâi cunoscut în Rusia prin Quirinius Kuhlman, un mistic și un aventurier care a locuit în cartierul german al Moscovei la finele secolului al XIX-lea și a fost condamnat la moarte fiindcă a răspândit erezii. Böhme a devenit mai târziu extrem de popular cu misticii și francmasonii domniei Caterinei II și a lui Alexandru I. Emmanuel Swedenborg (1688-1772), inginerul și omul de știință suedez care a formulat un sistem mistico-filosofic neoplatonic al creștinismului pe baza unor viziuni pe care a început să le aibă în anii 1740, a fost foarte influent între romantici și fizicieni. Ucenicii lui au organizat Biserica Noului Ierusalim în 1787 care a fost imediat cunoscută în Rusia.

<sup>23</sup> Karl Windischmann (1775-1839) a fost un filosof german și profesor la Bonn. Un ucenic al lui Schelling, unde dintre cele mai bine cunoscute lucrări ale lui a fost *Ideen zur Physik*. G. F. Creuzer (1771-1858) a fost un filolog german și profesor la Heidelberg. El a scris mai multe studii despre clasici, dar principala sa lucrare a fost *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (Leipzig, 1810-1824). Marie Joseph Degenerando (1772-1842) a fost autorul a câtorva lucrări de epistemologie și semantică, inclusiv *Semnele și arta gândirii, considerate în raporturile lor mutuale*.

Pentru gânditorul creștin subiectul favorit a psihologiei intelectuale a fost doctrina sufletelor necorporale și felul existenței sufletului uman când a fost eliberat din trup. El a colecționat povestiri vechi care i-au fost înmânate de aderenți ai Talmudului și ai Kabbalei<sup>24</sup> și povestiri despre clarvăzători și fenomenele vieții duhovnicești din lucrările lui Meyer și Kerner.<sup>25</sup> El a tradus nuvela lui Kerner *Vrăjitorul din Prevorst* în rusă.<sup>26</sup>

Golubinski a predat limba și literatura germană pe lângă filosofie și s-a bucurat mult explicându-l pe Faust studenților lui. În orice caz, „el a format suflete” pentru ascultătorii lui. „Cu greu ne putem imagina animația, s-ar putea spune patima pentru filosofie care a dominat în halele ascunse ale Mănăstirii Sfântului Serghei,” după cum își reamintea un student mai târziu. „Când au intrat în Academie mai târziu în 1820 traducerile complete (în manuscris) a *Criticii rațiunii pure* a lui Kant, *Estetica* lui Bouterwek,<sup>27</sup> *Filosofia religiei* a lui Schelling și altele se puteau găsi fiind copiate cu lăcomie de oameni tineri adunați din toate colțurile nelimitatei Rusii. Golubinski s-a angajat el însuși în traducere, la fel cum a mai făcut-

---

<sup>24</sup> Talmudul, din cuvântul iudaic pentru „instrucție” este un corp de învățături tradiționale rabinice care consta din Mișna, o colecție de legi derivate din Pentateuh și Ghemara, o interpretare a Mișnei care data din secolul al VI-lea. Kabala, din cuvântul iudaic pentru o „tradiție acceptată” și care se referă la o tradiție rabinică care a dobândit o nuanță teosofică, mistică și ocultă în timpul evului mediu.

<sup>25</sup> Johann F. von Meyer (1772-1849) a fost un teolog german, teosof și jurist. Interesul lui în francmasonerie, kabală și mistică este exprimat în *Das Buch Jezira, die älteste, kabbalistische urkunde der Herbräer* (1831) și *Zur Aegyptologie* (1840). Andreas Justinus Kerner (1786-1862) a fost un poet german liric din școala swabiană, un spiritualist proeminent și mistic al mișcării romantice. Cartea lui *Vrăjitorul din Prevorst* (1829) s-a centrat pe tema hipnotismului și a somnambulismului.

<sup>26</sup> Conte M. V. Tolstoi, „Vospominanie o moei zhizni i uchenii v Sergievskom posade (1825-1830),” *Bogoslovskii vestnik*, 10-12 (1893). [Nota autorului].

<sup>27</sup> F. Bouterwek (1766-1828) a fost un profesor de teologie la Tübingen. În zilele tinereților sale a fost un kantian zelos, dar mai apoi a devenit un ucenic al lui Jacobi.

o până la un anumit nivel prietenul și colegul lui Părintele Petru Delițan, care a fost pentru mai mulți ani profesor de matematică.<sup>28</sup> În timp ce încă erau studenți la Academie ei au organizat societatea „discuțiilor educate,” unde se făceau traduceri. Deja încă din acei ani studenții de la Academie au devenit interesați de cele mai recente sisteme germane: „ei au filosofat, au argumentat, s-au asistat unul pe altul în înțelegerea învățăturilor lui Kant, au muncit la traducerea unor termeni tehnici în scris și au examinat critic sistemele ucenicilor lui.” În tinerețile sale Delițan a efectuat traduceri din latină și germană – *Eneada* (în versuri), *Analele* lui Tacitus și lucrările lui Goethe și Schiller.<sup>29</sup> Mai târziu el s-a concentrat exclusiv pe traducerea părinților greci, mai presus de orice a lui Grigorie de Nyssa.<sup>30</sup> N. I. Nadezhdin a predat la Universitatea din Moscova și a fost întemeietorul și editorul jurnalului *Telescopul* [*Teleskop*].<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Părintele Petru Delițan (1796-1863) a luat parte ca și editor și a slujit la câteva traduceri ale Părinților Bisericii din greacă în rusă. Un absolvent al Academiei din Moscova, el a predat acolo timp de 45 de ani.

<sup>29</sup> Traducerile părintelui Petru Delițan (1796-1863) a *Eneadei*, a lui Tacitus, Cicero, Goethe și Schiller, la fel ca și materialele cursurilor de algebră, mecanică și geografie matematică, care nu au fost publicate din lipsa de bani și care pentru mai mulți ani au fost ținute în secția manuscriselor bibliotecii Academiei Teologice din Moscova.

<sup>30</sup> Delițan a devenit editorul jurnalului *Lucrările sfinților părinți în traducere rusă* în 1843. În acești ani ca și editori au fost publicate scrierile lui Vasile cel Mare, Eftrem Sirul, Teodoret al Cirului, Isidor Pleusiotul, Nil al Sinaiului, Grigorie de Nyssa și Epifanie.

<sup>31</sup> Jurnalul *Telescopul* a început să fie publicat în 1831 în Moscova. Aparițiile lui bilunare au conținut articole pentru niște oameni cu niște viziuni diverse cum ar fi Constantin Aksakov, Belinski, Khomiakov, Ogarev, Pogodin, Pușkin, Șevyrev și Zhukovski. În anul 1836 *Telescopul* îi publica „Prima scrisoare filosofică” a lui Petru Chaadaev, în care autorul a negat orice valoare a istoriei Rusiei și a dezvoltării și a caracterizat Rusia ca fiind străină în familia națiunilor moderne. Articolul a cauzat senzație și a fost citit și discutat mai în toată societatea Moscovei. Guvernul a răspuns repede, interzicând alte publicații ale jurnalului, exilându-l pe editor, Nadejdin și printr-un edict imperial Chaadaev a fost declarat nebun.

După Rostislavov<sup>32</sup> a fost același când la Academia din Sank Petersburg Inochentie Borisov<sup>33</sup> a slujit ca și inspector (din 1824 până în 1830).

Fie ca cei care au studiat la academie în acele vremuri să își reamintească acele dispute vii, aprinse despre topici pe teme de teologie, filosofie și altele care au avut loc între ei în clasele lor și cu profesorii lor în clasă. Din cauza vehemenței și ardorii antagoniștilor, adevărul nu a ieșit întotdeauna la lumină, dar aceiași vehemență și ardoare a arătat cât de mare a fost interesul disputanților pentru adevăr. Cât de mulți studenți care nu cunoșteau germana au învățat în acel an, jumătate de an sau chiar și în mai puțin timp pur și simplu ca să poată citii cărți germane mai repede! Nu au fost puțini cei care au fost interesați și au asudat asupra lucrărilor lui Kant, Schelling, Herbart, Schad, Krug,

---

<sup>32</sup> Dimitrie Ivanovici Rostislavov (1809-1877), un fiu de preot, a predat matematică și fizică mai mulți ani al Academia din Sank Petersburg. A devenit faimos și a creat senzație prin câteva articole ale sale despre stadiul contemporan al afacerilor religioase, educația ecclesială în particular, care au fost puternic critice și trădate de un etos distinct protestant. Între ele este și *O dukhovnykh uchiliščakh*, scrisă de o comisie oficială dar controversată că putea fi publicată numai afară (Leipzig, 1860), *Chernoe i beloe dukhovenstvo v Rossi* (1865-1866) și un atac la bogăția mănăstirilor, *Opyt izsledovaniia ob imușchestrakh i dokhodakh našikh monastyrei* (Sank Petersburg, 1876). *Notele* [Zapischi] au fost publicate postum în *Russkaia Starina* din 1880 până în 1895.

<sup>33</sup> Inochentie (1800-1857), un cleric puternic și influent din timpul domniei lui Nicolae I, a fost cel mai bine cunoscut pentru capacitățile lui oratorice. Un absolvent al Academiei din Kiev, el a fost profesor și rector la Academia din Sank Petersburg până în 1830, când a venit înapoi la Kiev ca și rector. În 1836 a fost făcut episcop de Cherigrin și a continuat să slujească în scaunele din Vologda, Krakovia și Kherson. Inochentie a lăsat câteva cărți nepublicate, inclusiv *Poslednie dni žemloi žizhni Iisusa Khrista* [Ultimele zile ale lui vieții lui Iisus Hristos pe pământ] a tradus *Catehismul* lui Filaret în poloneză și a întemeiat în 1837 jurnalul *Voskresenie Chlenie* [Cititorul de duminică]. Stilul lui de predare și gândire este discutat în volumul I, pp. 233-235.

Wegschider, Bretschneider, Rosenmuller, De Wette, Marheineke etc, etc...<sup>34</sup>

Studentii de la Academia din Kiev, unde Inochentie a fost transferat din Sank Petersburg ca și rector, au experimentat o deșteptare filosofică comparabilă în aceiași ani. „Academia trebuie să își aibă filosofia în toată țaria ei,” îi scria Skvortov lui Inochentie. „Este ceva necesar în epoca noastră și fără ea învățătorul din Biserică v-a fi nesemnificativ studenților lui.” Nu trebuie, bineînțeles, supraestimat nivelul de conștiință și responsabilitate găsit în animația și studiul filosofic. Mulți au „stăpânit” principiul idealismului numai din cuvintele altora în timpul unor discuții și dezbateri aprinse. Alții numai „au frunzărit” niște cărți germane (după cum se descrie pe sine Pogodin<sup>35</sup>). Totuși, a început să prindă formă o atitudine filosofică. Suflul rusesc a primit o educație în duhul idealismului german.

---

<sup>34</sup> Louis Herbart (mort în 1718) a fost un teolog francez care a scris o carte despre antichitățile Bisericii care a fost de mai multe ori folosită în școlile ecclesiale de la începutul secolului al XIX-lea. Schad a fost profesor de filosofie la Universitatea din Krakovia din 1811 până în 1816 și un adept mai întâi al lui Fichte și apoi a lui Schelling. Wilhelm Traugott Krug (1770-1842) a fost un filolog kantian care a predat la Halle. J. A. L. Wegscheider (1771-1849), un celebru teolog protestant, a predat la Halle. Lucrarea sa *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* a fost scrisă cu scopul de a îl combate pe Schellermacher. Karl Bretschneider (1776-1849) a fost un teolog protestant care a publicat *Manualul dogmaticii Bisericii Evanghelice* în 1838. Ernst Friederich Karl Rosenmuller (1768-1835) a fost un luteran german și unul dintre cei mai buni ebraiști ai timpurilor sale. Principalele sale lucrări sunt *Scholia in Vetus Testamentum* (1788-1835), *Handbuch der Biblischen Altertumskunde* (1823-1831) și *Analecta arabica* (1825-1828). Wilhelm M. Leberecht de Wette (1780-1848), un exeget și un teolog german, a predat la Berlin și a scris câteva lucrări cu caracter dogmatic, dintre care principala este *Sistemul teologiei morale* (1847).

<sup>35</sup> Mihail Petrovici Pogodin (1800-1875) a fost un istoric rus conservator, profesor la Universitatea din Moscova și editorul jurnalelor *Moskovski vestnik* și *Moskovitianin*. Principalele sale lucrări sunt o lucrare în 17 volume intitulată *Izsledovaniia zamechaniia i Lekții o russkoi istorii* (Moscova, 1846-1857) și o lucrare în trei volume *Vremia russkaia istoriia do mongolskogo iga* (Moscova, 1871).



Destul de curios, primii predicatori ai idealismului filosofic cu toții au venit din școlile ecclesiale pre-reformate. Vellanski a fost un absolvent al Academiei din Kiev, Galici a ieșit de la Seminarul Sevsk și Pavlov a terminat seminarul în Voronej.<sup>36</sup> Multă vreme după aceasta academiile ecclesiale au suplinit profesori de filosofie pentru universități: părintele T. Sidonski și mai apoi M. I. Vladislavlev în Sank Petersburg;<sup>37</sup> în Moscova P. D. Iurchevici și mai apoi M. M. Troițki (ambii de la Academia din Kiev),<sup>38</sup> în Kiev Arhimandritul Teofan Avsenev, O. Novițki și S.S. Gogoțki<sup>39</sup> și I. Mihnevici în Odesa la Liceul Richelieu.<sup>40</sup> În Academiile Ecclesiale

---

<sup>36</sup> Danilo Mihailovici Vellanski (D. M. Kavunnik, 1774-1847), un aderent al *filosofiei naturale* a lui Schelling, a fost un om de știință și un fizician important. El a predat la Academia Medicală și de Chirurgie din Sank Petersburg. Alexandru Ivanovici Galici care și el a studiat în Germania a fost profesor de filosofie la Institutul Pedagogic din Sank Petersburg, care mai târziu a devenit Universitatea din Sank Petersburg. Mihail Grigorevici Pavlov (1793-1840), un schellingian, a fost editorul jurnalului *Athenaeum* și autorul a mai multe cărți și articole de filosofie.

<sup>37</sup> Teodor Teodorovici Sidonski (1805-1873) a absolvit la seminarul din Tver și Academia din Sank Petersburg, unde a și predat. Mihail Ivanovici Vladislavlev (1840-1890) a studiat la Seminarul din Novgorod și în Germania, unde a participat la conferințele din Loțe.

<sup>38</sup> Pamfil Danilovici Iurhecivi (1827-1874) a absolvit seminarul din Poltava mai înainte de a veni în Kiev și a predat la Universitatea din Moscova din 1861 până la moartea sa, când a fost urmat de Vladimir Soloviov. Matei Mihailovici Troițki (1835-1899), fiul unui diacon, a fost profesor de filosofie mai întâi în Kazan și apoi în Varșovia mai înainte de a veni în Moscova.

<sup>39</sup> Teofan (Petru Semenovici Avsenev, 1812-1852), a predat limba și literatura germană și mai apoi filosofie la Academia din Kiev, a fost inspector aici și a fost profesor la Universitatea din Kiev. La scurt timp după moartea sa a devenit pastorul bisericii Ambasadei Ruse în Roma. Orest Markovici Novițki (1806-1884) a fost profesor la Universitatea din Kiev. S. S. Gogoțki (1813-1889), un hegelian, a predat filosofia la Universitatea din Kiev.

<sup>40</sup> Iosif Grigorevici Mihnevici (1809-1885) a fost un absolvent al Academiei din Kiev și a predat acolo și la liceul Richelieu. Liceul Richelieu, numit după guvernatorul general al Odesei, ducele Armand Emmanuel de Plessis de Richelieu, a fost întemeiat în 1816 de un preot francez, Carl Eugeniu Nicole și a

gândirea psihologică rusă s-a întâlnit pentru prima dată cu idealismul german. Instrucția lor în filosofie a fost extensivă și atunci când filosofia ca și un subiect de studiu (acea „știință rebelă”) a fost scoasă afară din universități în 1850, în timpul slujirii prințului P.A. Șirinski-Șikhmatov, care a elucidat represuniile și pogromurile epocii nicolaeviane din școlile ecclesiastice.<sup>41</sup>

În timpul secolului al XIX-lea academiile și-au creat propriile lor tradiții filosofice. Așa a fost cazul Academiei din Moscova, unde prin 1914 numai trei oameni au mai predat de fapt filosofie: Părintele Teodor Golubinski (1818-1854), V.D. Kudriavțev (1854-1891)<sup>42</sup> și Alexei I. Vvedenski (1888-1912).<sup>43</sup> Ei au format o singură linie de idealism religios, care se lega mai presus de orice de Jacobi și deasemenea cu diferite alte umbre de teism idealist din Baader și Lotze. Condițiile observației și libertății filosofice s-au creat și s-au reflectat și au fost simțite într-un context teologic strict, astfel, acut și direct punându-se problema „filosofiei și a teologiei” și punând mai înainte de orice problema „justificării credinței părinților” într-o viziune religioso-filosofică integrală. Golubinski a scris foarte puțin, suferind de lipsa voinței de a scrie. Numai cu mult mai târziu au fost conferințele sale publicate și

---

fost susținut de iezuiți până în 1820. Mai apoi a devenit principala școală din Kievul Rusiei de sud.

<sup>41</sup>Platon Alexandrovici Șirinski-Șikhmatov (1790-1853) a fost cunoscut ca fiind un reacționar politic și literar (a fost ucenicul lui Șişkov). El a început să lucreze pentru Minister în 1824, în timpul unor atacuri similare asupra „științei rebele” a filosofiei și a condus ministerul din 1824, în timpul unor atacuri similare ale lui Magnițki asupra „științei rebele” a filosofiei și a condus ministerul din 1850 până la moartea sa. El a mai fost și capul Comisiei Arhogeografice din Sank Petersburg.

<sup>42</sup>Un absolvent al Academiei din Moscova, Victor Dimitrievici Kudriavțev (1828-1892) a slujit ca și tutorele familiei regale. El a scris mult și manualul lui *Elemente de filosofie* a fost tipărit în patru ediții.

<sup>43</sup>A. I. Vvedenski (1856-1925) a fost un absolvent al Universității din Sank Petersburg și un neo-kantian conducător. El a mai fost profesor la Universitatea din Sank Petersburg și a fost președintele Societății Filosofice din Sank Petersburg.

aceasta pe baza notelor studențești necorectate și independente. Studiul lui a fost continuat de ucenicul și succesorul lui Kudriavțev, al cărui stil este îmbibat de stilul libertății lăuntrice, al unei spiritualități sublime și nobilitatea cu care acest om de credință nesfidată și-a elaborat propria îndreptățire speculativă sau temeliile credinței sale și a construit această sinteză critică în mijlocul unor concluzii insuficiente ale altor școli filosofice. El i-a conferit filosofiei rolul unei „sfătuitoare prietenești” în *vizîunea* [*weltanschauung*] sa religioasă. Această combinație senină a unei mărturii credincioase și a unei construcții metodice îi este caracteristică.

Academia din Kiev și-a dezvoltat propriile tradiții, derivate mai mult din Inochentie Borisov decât din Skvortov. Între cei mai remarcabili filosofi ruși stă și P.S. Avsenev, mai târziu Arhimandritul Teofan. Când era deja profesor el a devenit monah ca și răspuns la o chemare lăuntrică. El a predat psihologie în academie, în principal ghidându-se după Schubert<sup>44</sup> și în general a fost apropiat de mistică lui Schelling și Baader, combinând această mistică romantică-teosofică cu ascetismul patristic (el i-a iubit cel mai mult pe Macarie și Isaac Sirianul)<sup>45</sup> pe Plotin și Platon. El a conferențiat într-un fel deschis și inspirat, insistând mult pe „viața nocturnă” a sufletului, pe fenomene mistice spirituale magice și tainice, pe vise, somnambulism, întristarea duhului, „stări de posesiune demonică, magie și vrăjitorie.” Studenții de la Academie au fost atrași spre el irezistibil, la fel ca și studenții de la Academia din Kiev.<sup>46</sup> În Kiev a fost poreclit „umilul filosof.” „Numele lui, la fel ca și cel al lui F. A. Golubinski, a servit mai multă vreme ca și un sinonim pentru a fi filosof.”<sup>47</sup> Avsenev a murit în Roma ca și

---

<sup>44</sup> G. H. Schubert a fost un filosof german din secolul al XIX-lea. Lucrarea sa *Ansichten von der Nachtseite der Natur* a fost o carte populară între studenții ruși de la filosofie.

<sup>45</sup> A se vedea volumele VII până la X din *Colecția lucrărilor lui Georges Florovski*.

<sup>46</sup> Influența sa asupra așa zisului cerc al lui Chiril și a lui Metodie ar trebui remarcată. [Nota autorului].

<sup>47</sup> Dintr-o necrologie contemporană. [Nota autorului].

capelanul ambasadei rusești. V. N. Karpov<sup>48</sup> a fost produsul școlii din Kiev, care mai târziu a devenit profesor la Academia din Sank Petersburg. El a fost celebru pentru faptul că l-a tradus pe Platon, care a slujit ca și o introducere la viziunea sa asupra Sfinților Părinți. Acest interes în lumea antică nu este accidental, căci filosofia greacă răspundea duhurilor vremurilor. Un alt kievian, contemporanul lui Karpov, O. M. Novîțki a scris prima istorie a limbii rusești a filosofiei antice.<sup>49</sup> Scrisă din niște surse originale, cartea își reține binecunoscuta vervă a zilei. Mai târziu, P. D. Iurchevici a venit la Universitatea din Moscova de la Academia din Kiev. Un gânditor disciplinat, el a combinat precizia logică cu curiozitatea mistică. Vladimir Soloviov<sup>50</sup> i-a auzit conferințele. Mai trebuie menționat M.

---

<sup>48</sup> Vasile Nicolaevici Karpov (1798-1867) a fost un filosof al tradiției idealiste. El a predat filosofie la Academia din Kiev și a devenit profesor de filosofie la Academia din Sank Petersburg în 1833. În al doilea rând, o ediție completă a traducerii lui Platon a fost publicată între 1863 și 1879. El a scris o *Introducere în filosofie* (Sank Petersburg, 1840).

<sup>49</sup> *Dezvoltarea graduală a doctrinelor filosofice antice în legătură cu dezvoltarea religiilor păgâne* [Postепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований], 4 volume. (1860-1862) [Nota autorului].

<sup>50</sup> Vladimir Sergheevici Soloviov (1853-1900), fiul unui celebru istoric, a fost un filosof religios rus care a avut o mare influență asupra intelectualilor, poezilor, artiștilor, filosofilor și teologilor ruși de la finele secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. În tinerețe a fost infectat de ideile curentului pozitivist al vremurilor și a intrat la Universitatea din Moscova ca și student în științe naturale. În curând, gândirea lui s-a întors decisiv la problematica religioasă și a devenit unul dintre rarii studenți ai universității care au participat la conferințele Academiei din Moscova. Principala sa lucrare, *Criza filosofiei vestice* (1874), l-a marcat ca fiind un slavofil și un schellingian și a făcut să câștige pentru el scaunul lui Iurchevici la universitate (Iurchevici a murit în acel an). Soloviov nu a predat prea mult până când s-a îmbarcat într-o lungă călătorie peste hotare, unde a studiat și a devenit atras de lucrările mistice și teosofice, în special de kabala și Böhme. La întoarcere, el a scris *Critica principiilor abstracte* (1880) și a susținut celebrele sale *Conferințe despre Dumnezeu-umanitate* (1881). Anul 1881 a marcat o criză profundă în viața sa. Până în acest an el a crezut în chemarea teocratică a țarului rus, ceea ce ar fi însemnat realizarea împărăției lui Dumnezeu pe pământ. După asasinarea lui Alexandru II, pe data de 13 martie 1881, Soloviov a chemat

I. Karinski<sup>51</sup> care a fost un fost student la Seminarul și Academia din Moscova și mai multă vreme un profesor la Academia din Sank Petersburg. El a fost un critic extrem de profund de sisteme filosofice, combinând atitudinea lui critică exactă cu credința lui neclintită.

Astfel temeliile pentru o cultură filosofică sistematică au fost puse în școlile ecclesiale. Ar mai trebui remarcat că instrucția filosofică nu trebuia să se limiteze numai la academii, ci ea exista la fel de bine într-un plan conceput pe larg în seminarii. Între diferite forme de școli secundare ele au posedat un element serios dezvoltat filosofic. „În Rusia singurele școli ecclesiastice sunt singurele cămine ale abstractizării,” scria A. S. Sturza.<sup>52</sup> „În aceasta se reflectă

---

noul țar să demonstreze principiile sale creștine superioare, iertându-i pe vinovați. În schimb, lui Soloviov i s-a interzis să mai susțină conferințe publice și nu a mai putut publica în Rusia numai cu mari dificultăți. Soloviov, deziluzionat a fost obligat să părăsească înclinațiile slavofile și să privească spre Occident căutând să vadă ca principala lui datorie unificarea Bisericii creștine sub papa de la Roma. În această perioadă din viața sa el s-a apropiat mai mult de o formă mai veche de salvofilism catolic, reprezentat de episcopul croat Strossmayer. Următoarele lucrări importante ale lui Soloviov au fost publicate peste graniță: *Istoria și viitorul teocrației* (Zagreb, 1887); *Ideea rusă* (Paris, 1888) și *Rusia și Biserica universală* (Paris, 1889). După eșecul papei de a se concentra asupra cauzei lui Soloviov și a lui Strossmayer, Soloviov s-a întors prin anii 1890 la niște teme mai mistice, mai artistice și apocaliptice, găsindu-se din ce în ce mai izolat atât în Rusia cât și în vest. Gândirea și influența lui Soloviov este discutată mai jos în secțiunea 11 a acestui capitol, secțiunea 7 din capitolul VII și secțiunea 2 a capitolului VII.

<sup>51</sup> Mihail Ivanovici Karinski (1840-1917) a absolvit de la academia din Moscova în 1862, a predat la Academia din Sank Petersburg din 1869 până în 1894 și a scris mai mult despre istoria filosofiei antice.

<sup>52</sup> Alexandru S. Sturza (1791-1854) a fost unul dintre liderii reacției ortodoxe conservative față de influențele occidentale mistice și intelectuale care abundau în vremea lui Alexandru I. Un nobil moldovean prin naștere, el a fost crescut în Rusia, educat în Germania și a avut o lungă carieră ca și diplomat pentru guvernul rus. A fost un scriitor activ pe teme politice și religioase. În timp ce lucra în ambasada rusă din Paris în 1815, el a scris cea mai bună lucrare a sa, *Considerații cu privire la doctrina dubului Bisericii Ortodoxe*, care s-a dovedit a fi foarte controversată.

spiritualismele germanice.” Când Stanchevici<sup>53</sup> a început să îl studieze pe Kant s-a amuzat cu privire la destinul seminaristului:

„ce situație jenantă! Tu citești, recitești, îți storci creierii și nimic nu se întâmplă! Așa că renunți la toate și începi să te plimbi. Capul îți este ca și o piatră, respectul de sine este stricat și îți găsești toate visele, toate voturile tale pasionale că sunt nule. Am început să caut un profesor de seminar sau un preot care să mă ajute să îmi explice de ce nu îl pot înțelege pe Kant, în special din cauză că era o problemă de incomprehensibilitate din cauza profundității sale, ci pur și simplu fiindcă nu am cunoscut anumiți factori psihologici de mai multă vreme până și seminaristului obișnuit – în timp ce noi, oameni înflăcărați și plini de idei, o luăm pe miriște și ne împiedicăm la tot pasul fiindcă nu am trecut prin tortura școlilor.”<sup>54</sup>

Astfel, „iubitorii de înțelepciune” [*iubomudrie*] și-au avut începuturile în școlile ecclesiale. Conștiința teologică rusă a fost modelată de acest proces speculativ și deșteptată din visele ei naive.

### III

#### **„Iubitorii de înțelepciune” și alte cercuri moscovite**

Mișcarea filosofică a început în Moscova în anii 1830, răspândindu-se în toată Universitatea din Moscova. Acolo predica idealismului social a dobândit mai întâi dimensiunile unui eveniment social, după cum o generație nouă și senzitivă l-a auzit și l-a acceptat. Nici Galici și nici Vellanski nu și-au găsit adepți reali în Sank Petersburg, în timp ce în Moscova, Pavlov a creat o întreagă generație. „Filosofia germană a găsit mulți adepți tineri, ardenti și conștiințioși, în special

<sup>53</sup> N. V. Stanchevici (1813-1840) a fost liderul celebrului și strălucitului cerc filosofic din anii 1830 care i-a inclus pe Belinski, K. Aksakov, Bakuin și Granovski. A se vedea Edward J. Brown, *Stanchevici și cerul său din Moscova, 1830-1840* (Stanford, 1966).

<sup>54</sup> Dintr-o scrisoare către M. Bakuin din 7 noiembrie 1835. [Nota autorului].

în Moscova,” a scris Pușkin în 1836 „și deși ei vorbeau o limbă abea comprehensibilă celor care nu au fost inițiați, totuși ei au avut o influență deplină care ieșea la lumină din ce în ce mai mult.”<sup>55</sup> „Predicarea” idealistă [*propoved*] din Moscova nu a apărut la catedra de filosofie. Pavlov a conferențiat despre fizică și agricultură, începându-și cursurile sale cu o introducere filosofică. Herzen<sup>56</sup> scria că „Pavlov stătea pe ușile departamentului fizico-matematic și îi oprea pe studenți, întrebându-i: dorești să cunoști natura? Dar ce este natura... și ce înseamnă a cunoaște?” Aceasta a fost ca o deșteptare din dogmatismul adormit.

Pavlov a demonstrat în conferințele lui insuficiența „experimentalismului” sau empiricismului în domeniul cunoașterii și a dovedit necesitatea constructivă a speculației. După cum s-a exprimat unul dintre ascultătorii lui, el i-a aprins cu „patimă și zel pentru gândire” și a aprins în ei „în general, o atitudine critică față de principiile și fundamentele dezvoltării și realizării procesului de învățare.” Pavlov a expus în primele lui căutări o „filosofie transcendentă” care se baza pe Schelling și Oken.<sup>57</sup> Cel care a exercitat o influență mare asupra studenților a fost I. I. Davidov (1794-1863), care a predat mai multe discipline și la un anumit

---

<sup>55</sup> Prima mare figură literară modernă rusă, Alexander Pușkin (1799-1837) a ridicat un standard poetic pentru toată literatura rusă în lucrări cum ar fi *Eugeniu Onegin*, *Rusian și Ludmilla* și *Fiica căpitanului*, la fel ca și mai multe poeme mai scurte. Pușkin a fost educat și și-a trăit copilăria și tinerețea într-o societate înaltă ca și nobil în Sank Petersburg și a fost deplin expus influențelor romantice și vestice din acei ani. La Liceul Țarscoe, unde a fost educat, profesorii lui au inclus în programa analitică doi idealști proeminenți – Kunițan și Galici.

<sup>56</sup> Alexander Ivanovici Herzen (1812-1870) a fost un ziarist rus radical, filosof și critic literar. Majoritatea activității sale a avut loc în Londra, unde a publicat jurnalul *Kolokoi* [*Clopotul*]. Herzen ne-a lăsat memorii extensive ale acelor vremuri, *Byloe i Dumy* [în traducere: *Trecutul și gândurile mele*, 6 volume, (New York, 1924-1928)].

<sup>57</sup> Lorenz Oken (1779-1855) a fost un filosof și un biolog german. După câteva numiri academice (Jena, Basel și Munich) a devenit profesor de filosofie în Zürich. Cea mai importantă lucrare a sa este *Lehrbuch der naturphilosophie*, 3 volume., (Jena, 1808-1811).

moment a fost inspectorul departamentului de conducere. Lui Davidov îi lipsea o viziune filosofică genuină și cea pe care fluctua între Locke și Condillac<sup>58</sup> la Schelling și s-a acomodat fiecăruia mai mult decât să devină convins de fiecare adevăr. Totuși, el a răspândit ideile lui Schelling. Pogodin și-a reamintit mai apoi că „Davidov, șeful școlii de inspectori, a fost un furnizor de filosofie schelingiană către clasele se sus. El a dat cărți studenților, a discutat interpretarea noului său sistem cu ei și a influențat puternic acea generație.” Undeva mai târziu, N. I. Nadejdin, ca și profesor, critic și jurnalist a adăugat influența lui. Stanchevici a încunoștințat faptul că „erudiția lui Nadejdin l-a inspirat mult.”

Deși deșteptarea filosofică a iradiat de la profesori, dobândirea ideilor filosofice de către studenți nu era o parte din rutina școlărească. Acele idei au fost primite și hrănite de „cercurile” unice în care tinerii din universitate s-au adunat în acele vremuri, în special în Moscova. Aceste adunări nu au constatat din oameni cu mentalități similare. Ei își petreceau majoritatea timpului contrazicându-se și contrazicându-se pasional. Ceea ce i-a ținut împreună nu a fost atât de mult o viziune comună, ci teme comune; acea „afinitate aleasă” [*izbiratelnoe srodstvo*] intangibilă despre care ei vorbeau deschis. Membrii diferitelor cercuri se simțeau ca și cum aparțineau unei frățietăți unificate mai înalte. „Noi suntem cavalerii

---

<sup>58</sup> John Locke (1623-1704), „părintele epiricismului englez,” a fost antrenat în filosofia scolastică la Oxford și s-a ocupat și de meteorologie, chimie experimentală, medicină și s-a amestecat și în politica engleză. Principala sa lucrare pe care a terminat-o în 17 ani a fost *Un eseu cu privire la înțelegerea umană* (1690), în care a încercat să se rupă de aristotelism și să definească ceea ce contează în știință, religie și filosofie, adică cele care sunt în capacitatea omului de a fi cuprinse și cele ce nu sunt. Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), un psiholog și un filosof francez, s-a străduit să sistematizeze principiile lui Locke. Gândirea sa cumva ateistă și deterministă este prezentată în lucrări reprezentate de *Eseu despre originea cunoștințelor umane* (1746); *Tratat al sistemelor* (1749) și *Tratat despre senzații* (1754).



templului,” după cum s-a exprimat tânărul Herzen. După frazarea lui Belinski<sup>59</sup> ei erau cu toții „cetățenii ai domeniului speculației.”

„Societatea iubitorilor de înțelepciune” [*obščestvo liubomudriia*] a stat mai întâi în succesiunea cercurilor. O „societate secretă,” un cerc intim de prietenii pasionale și romantice, printre membrii fiind Venevitinov,<sup>60</sup> prințul V. F. Odoevski,<sup>61</sup> Koșelev<sup>62</sup> și Ivan Kireevski. Venevitinov a fost inima societății și ei s-au întâlnit acasă la Odoevski. „Aici domnea filosofia germană – Kant, Fichte, Schelling, Oken, Görres și alții.” Koșelev își reamintea mai târziu. Ar mai trebui adăugat la listă și Platon. „Un nou soare, care se ridica din pământurile teutonilor antici, a început să ilumineze sfera infinită a cunoașterii cu razele unei speculații înălțătoare.” (Odoevski). Tinerii iubitori de înțelepciune și-au concentrat atenția lor asupra problemelor legate de filosofia artei. În artist ei au văzut un profet și un creator autentic al vieții și prin artă ei așteptau transfigurarea și reînnoirea realității. Două taine le-au atras atenția: taina vieții și taina artei. Cea din urmă i-a interesat cel mai mult și natura ei elusivă multidimensională a inclus acest simbolism. Iubirea de înțelepciune în sine a devenit noua lor religie; filosofia a

---

<sup>59</sup> Visarion Grigorevici Belinski (1811-1848) a fost un critic literar și jurnalist important și influent, care la un moment sau altul a fost asociat cu aproape toate figurile intelectuale ale zilei. Un student la Academia din Moscova, a fost exmatriculat în 1832 din cauza viziunii sale democratice-revoluționare, dar a continuat să frecventeze cercurile lui Stanchevici, unde l-a studiat pe Kant, Fichte și Schelling. El l-a studiat pe Hegel dimpreună cu bunul său prieten Bakunin. Belinski a fost principalul critic pentru jurnalul *Telescopul* și pentru *Molva*, suplimentul lui literar, în care a expus cauza realismului literar. Mai târziu a editat jurnalul *Moskovskii nabludatel* [*Observatorul de Moscova*] și a scris pentru *Otechestvennye zapiski* și *Sovremennik*.

<sup>60</sup> Dimitrie Venevitinov a fost deja o figură literară bine stabilită când a murit la vârsta de 22 de ani. În general este considerat principala inspirație și cel mai important membru al cercului, fiindu-i secretar. Scrierile lui, păstrate numai în fragmente, au fost colecționate și publicate în Moscova în 1934.

<sup>61</sup> Despre Odoevski a se vedea nota 9 și mai jos, secțiunea V.

<sup>62</sup> A. I. Koșelev (1806-1856) a fost un prieten apropiat a lui Kireevski. *Memoriile* lui [*Zapiski*] au fost publicate în 1889.

început să aibă un patos religios și a devenit un substitut religios. Timbrul romantismului este cât se poate de evident în aceasta. Iubitorii de Înțelepciune din Moscova s-au mărturisit tocmai acestei religii romantice și filosofice. „Pentru noi învățătura creștină se potrivea numai maselor de oameni și nu pentru noi, iubitorilor de înțelepciune,” relatează Koșelev. „L-am prețuit cel mai mult pe Spinoza și am considerat lucrările lui superioare Evangheliilor și restului Sfintelor Scripturi” (Spinoza într-o interpretare romantică).<sup>63</sup> Numai prin renunțare și acte de frângere ei ar fi putut trece de la poetica religioasă și pietism la o religie pozitivă.<sup>64</sup>

Un număr din acea generație a aparținut „cercului extern” a Iubitorilor de Înțelepciune, inclusiv Șevirev, Pogodin, Kiukhlebeker și tot cercul poetic din jurul lui Raich.<sup>65</sup> Cercul lui Polevoi a prins formă tot în acești ani.<sup>66</sup> El a fost de asemenea sub influența lui Schelling (deși Polevoi l-a preferat mai mult pe Cousin<sup>67</sup> decât pe

<sup>63</sup> Baruh Spinoza (1632-1677), un evreu danez, a dezvoltat o filosofie bazată pe ideea unei ordini raționale impersonale în univers, care a fost uneori catalogată ca și panteism. Principalele sale lucrări sunt *Etica* (1677); *Tractatus de intellectus emandatione* (1677) și *Tractatus theologico-politicus* (1670).

<sup>64</sup> Cf. „Istoriei convertirii lui Ivan Vasilievici,” a lui Koșelev pe baza a ceea ce i-a spus soția lui Kireevski. Ar mai trebui să comparăm aceasta cu „renunțarea religioasă” din istoria romantismului german. [Nota autorului]. Despre „Istoria” lui Koșelev a se vedea secțiunea V din acest capitol.

<sup>65</sup> Criticul literar Ștefan Șevirev (1806-1846) și istoricul Pogodin (a se vedea nota 38) au fost reprezentanții „ideologiei oficiale” conservatoare și naționaliste a domniei lui Nicolae I. V. Kuikhlebeker (1797-1846), un decembrist a fost poet și critic. S. E. Raich (1792-1855) a fost un educator și un ziarist care a organizat propriul cerc filosofic în 1823.

<sup>66</sup> Nicolae Polevoi (1796-1846) a fost un critic literar și istoric. Din 1825 până în 1834 a fost editorul ziarului *Moskovski telegraf* [Telegraful din Moscova], care era dedicat literaturii germane și romantice. Principala sa lucrare istorică este *Istoria poporului rus* (1828-1830), în care, după cum sugerează titlul, el a legat istoria rusă în termenii vieții oamenilor mai mult decât în termenii instituțiilor politice.

<sup>67</sup> Victor Cousin (1792-1867) a fost cel mai renumit gânditor francez al vremurilor. Deși gândirea sa era de fapt continuă cu cea a lui Locke și Condillac, el a arătat influența lui Hegel și Schelling și în mai multe scrieri ale lui el a arătat influența lui Hegel și Schelling și în mai multe lucrări și conferințe ale lui el a

Schelling) și și-a menținut o viziune romantică. În jurul anului 1830 a apărut cercul Stanchevici și cel al lui Herzen-Ogarev.<sup>68</sup> S-a dezvoltat sub influența directă a lui Pavlov și s-a concentrat asupra unor subiecte literare și poetice, în tandem cu restul generațiilor mai vechi ale Iubitorilor de Înțelepciune. Influența lui Fichte s-a adăugat la cea a lui Schelling. Mai târziu inițiativa filosofică din acest cerc a trecut la Bakunin<sup>69</sup> și a apărut un curent hegelian în anii 1840. Cercul lui Herzen a avut o viziune romantică. Conferințele lui Pavlov l-au inspirat și l-au mulțumit pe Herzen și el l-a citit pe Cousin. Motivele Saint Simonismului,<sup>70</sup> „dorința de a împărți lumii o nouă formă religioasă” (după cum s-a exprimat mai apoi Ogarev) au fost absorbite în întregime într-un amalgam romantic. Problematika „socialismului utopic” și a filosofiei germane (după cum a fost ea arătată de Lorenz von Stein în renumita sa lucrare)<sup>71</sup> s-a împărtășit de fapt de aceeași coloratură sentimentală, aceleași seducție utopică. Uniții de o prietenie romantică pasională, Herzen și Ogarev au creat calea romantică tipică peste următorii câțiva

---

mutat mentalitatea filosofiei franceze de la materialism la idealism. Principalele sale lucrări sunt *Fragmente filosofice* (1826); *Despre metafizica lui Aristotel* (1835) și *Despre adevăr, despre frumos și despre bine* (1836).

<sup>68</sup> Alexandru Herzen și revoluționarul, critic social și poetul Nicolae Platonovici Ogarev (1808-1877) a format cercul lor în timp ce încă ambii erau studenți la Universitatea din Moscova. Acest grup a fost frânt de guvern în 1834 și în anul următor membrii lui au fost exilați.

<sup>69</sup> Pentru o discuție detaliată a Saint Simonismului și a influenței lui asupra lui Herzen, a se vedea capitolul șase din lucrarea lui Martin Malia *Alexandru Herzen și nașterea socialismului rus* (New York: Grosset și Dunlop, 1961), pp. 99-133.

<sup>70</sup> Deși nu a fost popular în viața sa, ideile lui Saint Simon (Claude Henri de Rouvroy, 1760-1825) au oferit mai multă inspirație socialiștilor utopici ai ultimelor trei sferturi din secolul al XIX-lea. Reacționând împotriva exceselor Revoluției Franceze și a războaielor lui Napoleon, Saint Simion învăța că societatea trebuia condusă de industriași, de oameni de știință care să îi controleze direcția spirituală. Principala sa lucrare, în care a dezvoltat sistemul lui aproape într-o religie, a fost *Nonul creștinism* (1825).

<sup>71</sup> Lucrarea lui Lorenz von Stein *Socialism și comunism în Franța contemporană* a influențat mai mulți intelectuali ruși din acea perioadă, inclusiv pe Iurie Samarin.

ani.<sup>72</sup> Sub influența duală a romantismului și a Saint Simonismului ei au abordat teme religioase cu o usturime crescândă, dar în cadrul aureolei mistice a viselor melancolice – o religiozitate a tânjirii și a tristeții, a premonițiilor și a așteptărilor – și astfel ambii au căzut din nou în mistica alexandrină. Herzen a prins infecția de la Witberg la Viatka<sup>73</sup> și l-a citi pe Ekhartșausen<sup>74</sup> și alți mistici cu entuziasm. Ogarev a studiat *naturphilosophie* a lui Schelling, Oken și teoria magnetismului animal.<sup>75</sup> În timp ce vizita Caucazul în 1838, el s-a întâlnit cu decembristul A. I. Odoevski care i-a dat o copie a lucrării lui Toma de Kempis.<sup>76</sup> „Pe tărâmul sufletului, bine-pregătit de romantism, Floarea Creștină a crescut cu repeziciune – o floare tristă și pală cu niște petale căzătoare, a cărui rouă pură era ca și lacrimile.”<sup>77</sup>

---

<sup>72</sup> Ar trebui să remarcăm corespondența dintre Herzen și soția sa Natașa, acel monument romantic de experiență romantică. [Nota autorului].

<sup>73</sup> A. L. Witberg (1787-1855), un francmason a fost pictorul și arhitectul cerut de Alexandru I pentru a construi o catedrală a lui Hristos Mântuitorul, care nu a fost niciodată terminată ca și comemorare a înfrângerii lui Napoleon. Mai târziu a fost exilat în Siberia din cauza unei acuzații că nu a întrebuințat cum se cuvine fondurile pentru proiect și acolo s-a întâlnit cu Herzen.

<sup>74</sup> Karl von Ekhartșausen (1752-1803) a fost un scriitor bavarian prolific pe teme de mistică și alchimie. El nu a fost niciodată binecunoscut în Europa de Vest, dar în viața sa Lopuhin i-a tradus lucrările în rusă și a devenit foarte popular cu misticii ruși și cu francmasonii.

<sup>75</sup> Teoria magnetismului animal a apărut odată cu Friederich Anton Mesmer (1733-1815), care credea că bolile pot fi vindecate cu ajutorul magneților. A se vedea Vincent Buranelli, *Vrăjitorul din Viena* (New York, 1975).

<sup>76</sup> Alexandru Ivanovici Odoevski (1802-1839), a fost un nobil exilat în Siberia în 1827 din cauza participării lui la Insurecția din 1825. El s-a întors în 1837 și a devenit cunoscut ca și un poet. *Imitarea lui Hristos*, care a fost atribuită adesea lui Toma de Kempis (1380-1471), într-o literatură clasică universal populară și devoțională. Când a fost scrisă în Evul Mediu, viața religioasă era dominată de un scolasticism speculativ sofisticat. Apariția acestei cărți a întors atitudinile duhovnicești spre un accent mai mare pe ascetismul personal, prin citirea Sfințelor Scripturi, meditații la viața lui Hristos și pe simplitate intelectuală.

<sup>77</sup> Nota unei reuniuni emoționale a doi prieteni în Vladimir, în fața crucifixului. [Nota autorului].

Au apărut noi grupuri în anii 1840, tocmai în perioada în care diferența deplină între „vestici” și „slavofili” a fost definită pentru prima dată. Dezbateră în trece ei s-a ascuțit într-o diviziune sau ruptură în mijlocul anilor 1840. Gerșenzon ne-a reamintit justificabil că „cheia la istoria ideilor stă întotdeauna în istoria emoțiilor.” În orice caz, aceste „idei” au câștigat trecere prin sensibilitatea umană și susceptibilitate. În acest mediu duhovnicesc sentimentele religioase dintre generațiile romantice au fost puternice. Ar trebui să menționăm numai corespondența lui Bakunin, scrisorile lui Belinski din vremea sa la Moscova și scrisorile tânărului Herzen.

„Decadele minunate” nu numai că au fost pline cu dispute ideologice, ci au și marcat o fază decisivă în dezvoltarea sentimentelor religioase. „Ca și întreg, inteligența rusă a anilor treizeci a fost fără îndoială religioasă” (Sakhulin).<sup>78</sup> Romantismul și „idealismul” s-au descoperit în toată dualitatea și ambiguitatea lor. Era imposibil să rămâi indefinit la răscruce: o alegere între căi era inevitabilă — chiar și zăbovirea implica o alegere. „Occidentalizatorii” din anii 1830 au fost în orice caz, cu nimic mai puțin preocupați de problematica religioasă decât viitorii „slavofili.” Concepția despre socialism tipică acelor vremuri a fost legată indisolubil de ideologia creștină: o urmărire a unei viziuni integrale.<sup>79</sup> În acest sens, Bakhuin a fost mai tipic decât restul. Ar trebui să ne reamintim că în anii 1840 „occidentali” s-au împărțit

---

<sup>78</sup> P. N. Sakulin, *Kniaz V. F. Odoevski* (Moscova, 1913).

<sup>79</sup> În acest sens ar mai trebui remarcat mai târziu „Cercul Petrașevski.” [Nota autorului]. Mihail Butașevici-Petrașevski, un absolvent al Liceului Țarskoe Selo și-a organizat cercul în anii 1840. Grupul a ținut niște întâlniri obișnuite în Sank Petersburg, care de obicei au fost absorbite de discuțiile socialiștilor utopici vestici cum ar fi Saint Simion, Proudhon și în special Fourier și care au mai dezbătut cum ar putea ca Rusia să se schimbe la noile idealuri. Într-o perioadă de reacție care a urmat revoluției franceze din 1848, cercul, care l-a inclus pe Dostoevski, a fost frânt și membrii lui arestați, au devenit subiectul unei execuții în batjocură și deportați în Siberia.

cu privire la subiectul religios al nemuririi personale.<sup>80</sup> Cunoscuta scrisoare a lui Belinski către Gogol în 1847 repetă acut caracterul religios al încercării „occidentalizatoare” de o definiție de sine într-un stadiu ultim.<sup>81</sup> Toată polemica s-a învârtit în jurul locului religiei în viitor.

„În opinia noastră poporul rus este cel mai religios din lume. Dar aceasta este o minciună. Uitați-vă mai îndeaproape și veți percepe că ei sunt prin natură niște oameni adânc atești. În ei mai există multă superstiție, dar nici o urmă de religiozitate... exaltarea mistică le este străină naturii lor – ei au mult prea mult simț comun și claritate, ceva care este mult prea mult pozitiv în mințile lor, ceva care îi asigură probabil în marele lor destin istoric.

Profeția ateistă este direct opusă profeției religioase. Totuși, nu ateismul este un răspuns la problema religioasă. Problematicile lui Feuerbach nu sunt cu nimic mai religioase decât problematicile lui Baader.

Ridicarea filosofiei în anii 1830 și anii 1840 a avut două consecințe. Pentru unii calea către Biserică, o *apocatasta* religioasă a minții și a voinței a fost deschisă. Pentru alții calea care ducea la necredință și chiar și o luptă împotriva lui Dumnezeu. Această schismă sau polarizare a elitei culturale a Rusiei a avut loc tocmai din cauza nivelului religios. O astfel de polarizare se poate vedea în istoria idealismului german: Friederich Schlegel, Görres și Baader pe de o parte; Feuerbach și toată „stânga” hegeliană pe de alta. Relația nu este pur și simplu o juxtapunere, ci o influență și o dependență directă. Trebuie să ne reamintim că „școala hegeliană” s-a împărțit tocmai cu privire la acest subiect.

---

<sup>80</sup> Cf. mărturisirii lui Herzen a „sfârtecării teoretice” în volumul II din *Byloe i dumy*. [Nota autorului].

<sup>81</sup> Scrisoarea lui Belinski a fost tradusă în engleză de Valentin Snow și a fost inclusă în lucrarea lui Marcu Raeff, *Istoria intelectuală rusă: o antologie* (New York, 1966), pp. 253-261.

## IV

*Chaadaev și oamenii anilor 1840*

În anii lui 1840 societatea rusă era vizibil divizată în dezbateri despre Rusia. Neînțelegerile istoriografice au arătat o diferență mai adâncă și mai fundamentală. Au existat motive și temeuri ample pentru reflecția la destinul sau chemarea Rusiei în timpul anilor de după „experiența internațională” din 1812 și toate conflictele militare și nemilitare din Europa. Subiectul făcut real de istoria acelor vremuri a lui Alexandru I a fost cel al Rusiei și al Europei. Confruntarea cu adevărul a venit asupra oamenilor. În ciuda slăbiciunilor lui, *Istoria statului rus*<sup>82</sup> a lui Karamizin, povestea eroică sau epopeea i-a obligat pe toți să simtă realitatea trecutului rusesc și chiar și istoria petrină. Romantismul a promovat dezbaterea asupra misiunii naționale: care este locul Rusiei în planul general sau schema „istoriei lumii”?

Tema istoriosofică a destinului rusesc a devenit fundamentală pentru nou deșteptata gândire filosofică din Rusia. În acest plan istoriosofic problema religioasă a fost pusă din nou, cu o claritate completă în conștiința culturală și socială rusă. Unicitatea Rusiei a devenit mai aparentă, prin încercări și îndoieli, a fost o contrapunere istorică față de „Europa.” Încă de la început,

---

<sup>82</sup> Nicolae Mihailovici Karamazin (1766-1826) a fost una dintre cele mai importante și mai influente figuri literare ale epocii sale. În cariera lui, el a fost cunoscut ca și poet și nuvelist, apoi a devenit cunoscut pentru *Scrisorile călătorului rus* (1791-1792), o mărturisire a unei călătorii prin Europa de vest scrisă într-un stil sentimental. După 1803, când a fost numit istoricul curții, el și-a dedicat activitatea sa cercetării istorice, producând două cărți celebre: *Momoriu cu privire la Rusia antică și modernă* (1811) și lucrarea în doisprezece volume *Istoria gosudarațva rossiskeago* (1819-1826). Ambele lucrări au reprezentat niște justificări patriotice și conservatoare ale guvernului autocrat din Rusia și au fost foarte importante prin faptul că au făcut primele încercări serioase de a oferi o mărturie a istoriei rusești. Au fost egal de importante pentru stilul în care au fost scrise, făcând un avans serios spre limba rusă literară.

diferența a fost analizată ca și o diferență în destinul religios. Credincioasa scrisoare filosofică a lui Petru I a ridicat în Chaadaev această problemă tocmai în acest fel.<sup>83</sup>

Chaadaev, un contemporan al decembriștilor, a aparținut unei generații de mai înainte. Din cauza iubirii sale față de societatea în care a trăit el a ieșit din relief în dezbaterile idealiste. Viziunea sa nu a fost formată deplin sub influența „tradiționalismului” francez – compusă din Bonald și Ballanche și până la un anumit nivel Maistre<sup>84</sup> – și legături personale l-au legat de saloanele neo-catolice din Paris (cele ale lui Circourt și a Baron Eckstein,<sup>85</sup> frecventate în acele zile de A. I. Turghenev). Alexandru Ivanovici Turghenev (1785-1856) a slujit în Rusia ca și capul Departamentului Mărturisirilor Străine și a condus „afacerile duhovnicești” în „ministerul combinat.” El a călătorit mult și a efectuat multă muncă istorică în colectarea de materiale despre Rusia în arhivele străine. Mai târziu a intrat sub influența lui

---

<sup>83</sup> Petru Iakovlevici Chaadaev (1794-1856) a absolvit Universitatea din Moscova și a slujit în armată în campaniile napoleonice, ceea ce i-a oferit un contact direct cu vestul. El a început să își scrie „*Scrisorile lui filosofice*” în franceză în 1829. Publicarea primei din ele, care a criticat violent cultura și istoria rusă, a cauzat un scandal în 1836 și autorul a fost declarat nebun de un decret imperial. Există două traduceri ale acestei lucrări: Maria-Barbara Zedlin, *Scrisori filosofice și apologia unui nebun* (Knoxville, Tenn., 1969) și Raymond T. McNally, *Principalele lucrări ale lui Petru Chaadaev* (Notre Dame Press, 1969).

<sup>84</sup> Louis Bonald (1754-1840) a fost un scriitor și filosof francez care a apărut monarhia tradițională și religia. Pierre Ballache, un democrat catolic târziu din secolele al XIX-lea și al XX-lea, predica ideea uni *poligeneze sociale* sau a renașterii sociale. Această idee, dimpreună cu „noul creștinism” al lui Saint Simion, s-a bucurat de o primire favorabilă în Rusia în anii 1830. Joseph de Maistre (1753-1821) a combinat o filosofie politică reacționară cu o mistică francmasonică. El a trăit în Sank Petersburg din 1803 până în 1817 și pentru o vreme a fost prietenul și sfătuitorul lui Alexandru I și a avut o mare influență asupra societății rusești, în special prin lucrări cum ar fi *Serile de la Sank Petersburg* și *Despre papă* (1819).

<sup>85</sup> Adolf Circourt (1801-1879) a fost un publicist francez. Baron Nicolae d'Eckstein (1790-1861), un publicist și filosof francez, a fost un mare călător care a popularizat literatura asiatică în Franța.



Schelling, în timp ce în tinerețea lui Chaadaev a trecut printr-o perioadă de entuziasm față de Jung-Stilling<sup>86</sup> și alți mistici de acest tip. El a fost și a rămas un prieten apropiat al lui A. I. Turchenev și al prințesei S.S. Meșcherskaia.<sup>87</sup>

Chaadaev este numit primul occidentalizator și odată cu el începe istoria occidentalismului. El poate fi numit „primul” numai într-un sens neliterar al termenului, căci toți din generația lui au fost fie occidentalizatori, fie adesea niște simpli oameni vestici. Ca și occidentalizator a fost unic; lui îi aparținea un occidentalism vestic, în timp ce occidentalismul vestic din acei ani a dus de obicei la ateism, „realism” și pozitivism. Până în această zi, Chaadaev rămâne o figură enigmatică și cea mai enigmatică calitate a sa este religiozitatea. În scrisorile lui către prieteni el a fost franc, dar chiar și acolo a rămas strălucit, spiritual și un controversialist aprig. Realitatea Bisericii este cu greu de discernut în cadrul viziunii unui apologist al teocrației romane. A rămas un visător și un singuratic, la fel ca mulți alți francmasoni și pietiști din timpul vremurilor lui Alexandru I.

Faptul că era un ideolog și nu era un aderent al Bisericii explică transparența curioasă a gândirii sale istoriosofice. Creștinismul s-a afundat până la dimensiunile unei noi idei. Strict vorbind el a fost mai puțin un gânditor decât un om deștept cu niște viziuni clar definite. Ne putem uita în van pentru un „sistem” anume – el a avut un principiu, dar nu a avut nici un sistem. Acest

---

<sup>86</sup> Un fizician și un economist prin formare Johann Heinrich Jung (1740-1817), („Stilling” de la ideea pietistă de „pace lăuntrică,” a fost o adăugare francmasonică la numele său) și a devenit binecunoscut prin toată Europa din cauza scrierilor lui mistice. Principala sa idee a fost cea a unui nou mileniu care să fie un aprod al noii Biserici, o formă mai înaltă de creștinism mistic. Jung-Stilling a fost unul dintre cei mai populari mistici vestici în Rusia în timpul perioadei alexandrine.

<sup>87</sup> Sofia Sergheevna Meșcherskaia (1775-1848) a fost activă în Societatea Biblică Rusă, a lucrat ca să îmbunătățească condițiile din închisorile din Sank Petersburg și a organizat o campanie de publicare pietistă, care a atras susținerea lui Alexandru I.

principiu a ridicat un postulat pentru o filosofie creștină a istoriei. Pentru el istoria este procesul construirii împărăției cerurilor pe pământ și numai prin acest proces se poate intra și se poate participa la istorie. Aceasta ajută ca să explicăm amărăciunea conținută în „scrisorile filosofice.” „Noi nu aparținem la nici una dintre marile familii ale rasei umane” sau ca să ne exprimăm în alt fel, „noi suntem între acele națiuni care nu sunt o parte din umanitate.” Orizontul istoric al lui Chaadaev a fost restrâns la Europa de Vest. „Din experiența Europei la noi nu a ajuns nimic.” În această izolare istorică, el a văzut un necaz fatal. În mod sigur el nu a identificat izolarea culturală a Rusiei sau separația Rusiei față de sălbăcia primitivă sau simplitate, ci numai a afirmat lipsa de istoricitate a destinului Rusiei.

Mai târziu el a fost atras de niște concluzii opozite din aceleași presupoziii (în *Apologia unui nebun* și în alte serii de scrieri). El a ajuns să înțeleagă că a fi renăscut în istorie nu înseamnă pur și simplu o condamnare veșnică la copilărie și nici un înseamnă a avea numai pagini goale într-o carte a trecutului care ar însemna aceeași deschidere în viitor. Din contră, el a început să privească un trecut ca și o ambiguitate, „tușirea fatală a vremurilor.” El a început să creadă că rușii au posedat un avantaj incomparabil tocmai din cauza construirii viitorului în libertate față de partea vestică, „căci este un mare avantaj să fi capabil să contemplezi și să judeci lumea din cel mai înalt nivel a gândirii, liber de patimi sălbătice și de o avariție josnică.” Tocmai în ruși el a văzut „oamenii lui Dumnezeu pentru viitor” și mai mult a crezut că o fază nouă a început deja în istoria Împărăției lui Dumnezeu. „Creștinismul politic” trebuie să facă calea unui creștinism „pur duhovnicesc.”

În această nouă estimare a „lipsei de istoricitate” a Rusiei, Chaadaev s-a apropiat de Iubitorii de Înțelepciune din Moscova, mai presus de orice de Odoevski.<sup>88</sup> Probabil că o întâlnire cu ei l-a influențat pe Chaadaev. Mai târziu, Herzen a urmat acestei gândiri,

---

<sup>88</sup> Cf. *Serilor ursești* ale lui Odoevski. [Nota autorului].

sub influența lui Chaadaev. Ideile lui Chaadaev și-au avut locul lor și semnificația în conștiința de sine dialectică rusă. El a evaluat critic și acut înțelesul istoric și misiunea creștinismului. Deși își avea propriile idei despre filosofia istoriei, el nu a avut nici o idee sau viziune teologică. Pe la finele anilor 1830 el a fost închis în dezbateri cu generația mai tânără. El a adus aceste dezbateri în formularea sau dezvoltarea problemelor – totuși aceasta a fost o influență personală mai mult decât o influență a unui sistem definit de idei.

Generația mai tânără s-a împărțit mai repede. Etichetările destul de nesigure de „salvofilism” și „occidentalism” au dat naștere la neînțelegeri și așteptări false. În orice caz, ei nu reprezintă pur și simplu două ideologii istorico-politice, ci stau pentru două viziuni complete și ireconciliabile și mai presus de orice două așezăminte culturalo-psihologice. P. G. Vinogradov<sup>89</sup> a reușit destul de mult surprindă divergențele dintre slavofili și occidentali ca și o „diferență de opinie cu privire la înțelegerea principiului fundamental: cultura.” Nimeni nu poate merge mai jos. „Occidentali,” scria Vinogradov, „încep dintr-o înțelegere a culturii ca și o creativitate conștientă a umanității” – explicând imediat formularea problemei după filosofia hegeliană a legii și a societății. „Slavofili,” continua Vinogradov, „au fost preocupați de cultura populară, care a crescut aproape inconștient în oameni.” Nu suntem noi capabili să vedem teza primară a opoziției școlii istorice față de hegelianism? A se vedea următorul capitol. Bineînțeles, o astfel de coincidență a opozițiilor nu poate epuiza tot conținutul schismei din anii 1840, dar sensul ei psihologic este discernut cu acuratețe. Am putea formula după cum urmează: vesticii au exprimat momentele slavofile „organice” și „critice” ale definiției de sine culturale (sublinierile slavofile nu au luat în considerare cu suficiență motivul și importanța „negației”). Contrapunerea

---

<sup>89</sup> Istoricul pozitivist Pavel Gavrilovici Vinogradov (1854-1925) a fost profesor la Universitatea din Moscova și la Oxford în Anglia, specializându-se în studiul Europei evului mediu. El și-a sfârșit viața ca și un subiect britanic.

„dialecticii” și a „evoluției” în filosofia socială a epocii este relevantă.

O nouă neînțelegere a creat o nouă problemă: ar trebui ca „societatea” (sau poporul) sau „statul” să fie recunoscuți ca și realitatea ultimă din procesul istoric? Aici tradiționalismul „școlii istorice” și-a alăturat în mod neașteptat rândurile cu radicalismul social. Am putea vedea o afinitate analogă între „utopianism” și școala franceză „teocratică.” În atitudinea slavofilă se poate resimți o pregustare a unui anumit anarhism distinctiv, o ostilitate față de interferența deliberată a cursului neptunian al proceselor organice, un patos față de „ceea ce nu poate fi văzut” și o alterare minuțioasă care forma un agregat al continuității. În spatele acestei ostilități stă o neîncredere a solitarului sau a persoanei izolate.<sup>90</sup> Religia, în percepția acelei generații, a fost recunoscută mai presus de orice ca și o întoarcere la întreg, o adunare a sufletului, o eliberare din greutatea existenței a dezolării lăuntrice și a dezintegrare care a devenit durerea epocii. Acest postulat religios a fost tradus într-o realitate istorică. O scăpare din criza în care toată Europa a fost implicată în toată istoria ei nu putea veni decât printr-o „întoarcere,” printr-o nouă strângere a legăturilor sociale, printr-o restaurare a întregului vieții. Acesta nu era cazul unui „liberalism arheologic,” ci expresia unui simț ingenios și viu al contemporaneității. Romanticismul a posedat în general un nivel considerabil direct al sensibilității istorice. După revoluție toți au simțit, tocmai în viața socială, dezintegrarea și dezacordul, lipsa de unitate și asociere a „libertății,” lipsa de rezultat a „egalității” și insuficiența „fraternității.” În legătură cu aceasta criticismele acute ale lui Saint-Simon despre viața contemporană sunt foarte instructive. Patosul „pozitivist” al lui Auguste Comte care era direcționat tocmai în spre „negația” revoluției, este cât se poate de

---

<sup>90</sup> A se vedea schimbul foarte caracteristic de opinii a personalităților între Kavelin și Iurie Samarin, în niște articole publicate în 1847. [Nota autorului]. K. D. Davelin (1818-1845) a fost un liberal rus remarcabil și profesor la Universitatea din Sank Petersburg.

caracteristic.<sup>91</sup> Amândoi au respins decisiv Reforma ca și o revoltă a unei personalități izolate și închise.

Astfel de circumstanțe istorice confuze și complexe au hrănit o nouă senzitivitate pentru conciliaritatea [*sobornaia*] vieții Bisericii. O nevoie și un sentiment pentru realitatea Bisericii [*terkovnost*] au fost deșteptate și cultivate. În epoca celei mai severe crize istorico-culturale, Biserica a câștigat o acceptare, o recunoaștere și o forță întreagă „organică” în mijlocul unei disoluții critice și dezintegratoare a unor legături care uneau. Mulți din Occident s-au „întors” la Biserică în timpul acelei epoci a romantismului pentru același motiv.<sup>92</sup> Totuși în aceasta se ascunde o ambiguitate fatală, care a oferit o sursă constantă pentru niște fluctuații lăuntrice și contradicții în toată percepția religioasă romantică a lumii. Este adevărat că Biserica este o „societate ideală” și numai Biserica poate rezolva deplin tensiunea altcumva insolubilă a voințelor umane. Motivul „organic” sau cel social nu epuizează realitatea Bisericii și nu trebuie luat ca fiind primul sau cel primar. Societatea și Biserica nu sunt în concurență.

Viziunea slavofilă nu a discernut în întregime și nici nu a admis naturile nemăsurate ale Bisericii și ale societății. Eșecul slavofililor de a articula aceasta nu a rănit teologia lor sau învățăturile lor despre Biserică la fel cât au făcut-o filosofia istoriei lor sau mai precis istoria filosofiei. Biserica, în filosofia ei socială a fost depășită de „comunitate” [*obșchina*] – toată activitatea religioasă a fost inclusă în limitele „comunității.” În această antiteză primară și constitutivă a filosofiei sociale slavofile – Teritoriu și Stat –

---

<sup>91</sup> Sistemul filosofic al lui Auguste Comte (1798-1857) a reprezentat o încercare de a reorganiza și reintegra societatea prin aplicarea principiilor științifice din domeniul moralității, politicii, și al religiei. Principala lucrare a lui Comte a fost *Curs de filosofie pozitivă* (1839-1842) și el a mai purtat o corespondență cu J. S. Mill, a scris lucrarea *Sistemul unui politici pozitive* (1851-1854) și a compilat un „calendar pozitiv,” în care sfinții tradiționali au fost înlocuiți cu numele oamenilor care au ajutat ca civilizația să avanseze.

<sup>92</sup> A se vedea lucrarea lui Schelling, *Kirche als lebendiges Kunstwerk* [Nota autorului].

„Teritoriul” înlocuiește Biserica! Aceasta nu este însă conținutul normal al relațiilor Bisericești. A fost Statul absorbit în întregime de această nouă opoziție? Strict vorbind, în acest plan ambele desemnații sunt condiționale. Ceea ce vor ei să spună este: construcția lumescului și desăvârșirea lăuntrică. În orice caz, „Pământul” este aici mai mult o categorie etică. Ar fi destul să ne reamintim de câteva definiții primare ale lui Constantin Aksakov<sup>93</sup> în celebrul său eseu „Despre Statul Intern al Rusiei” [„O vnutrennem sostoianii Rossi”], prezentat de Alexandru I în 1855:

„poporul rus nu dorește să conducă... el dorește să păstreze pentru sine nu o viață politică ci una internă comună, obiceiurile lor, modul lor de viață – viața liniștită a duhului... Fără să caute libertate politică, ei caută libertate morală, libertate duhovnicească, libertate comunală – viața din ei înșiși. Ca fiind unicul popor creștin de pe pământ (în adevăratul sens al cuvântului) ei își aduc aminte de cuvintele lui Hristos: „dați Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu”; și restul cuvintelor lui Hristos: „împărăția Mea nu este din această lume.” Lăsând această lume Statului ei, ca și creștinii, ei aleg o altă cale; calea către o libertate lăuntrică și către duh, calea către împărăția lui Hristos.” „Împărăția lui Dumnezeu este în voi înșivă.”

Viața „pământului” sau viața „comunală” se opune tocmai vanității lumescului „interes pentru guvernare” [*gosudarstvovaniia*], ca și o formă de existență „care nu este din această lume” (calea către adevărul lăuntric). În această filosofie „comunitatea” nu este atât de mult o cantitate istorică cât una supraistorică sau la drept vorbind a-istorică: elementul popular al unei non-existențe ideale, o oază neașteptată a unei „alte lumi” care „nu este din această lume,” în care este posibil și necesar să fugim de griile politice.

---

<sup>93</sup> Constantin Sergheevici Aksakov (1817-1860), publicist, istoric, filolog și poet, a studiat la Universitatea din Moscova și a luat parte la cercul lui Stanchevici. În anii 1840 și 1850 el a fost unul dintre cei mai proeminenți lideri slavofili. Eseul citat mai jos poate fi găsit într-o traducere engleză din Raeff, *Istoria intelectuală rusă*, pp. 230-151.

Acest punct de vedere este legat de o contradicție neașteptată în felul în care slavofilismul ridică problema filosofico-istorică. Slavofilismul a fost conceput ca și o filosofie a istoriei, o filosofie a unui destin creștin universal. Dar tot patosul lui stă tocmai în scăparea lui sau în retragerea din istorie. Slavofilii au voit să se elibereze de greutatea istorică și „politică” și să o „abandoneze” altora.

Berdiaev<sup>94</sup> a remarcat odată această discontinuitate neașteptată în filosofia istoriei lui Homiakov. „El nu are nici o interpretare profetică a istoriei și ne putem întâlni adesea cu o moralizare a istoriei. Eticul domină asupra misticului în filosofia despre istoria sa. Conține o evaluare moralo-religioasă dar nici o introspecție religioso-mistică.” În ceea ce îi privește pe restul slavofililor, trebuie numai să repetăm această caracterizare cu un accent și mai mare. Acest maximalism etic a interferat cu capacitatea lor de înțelege și a discerne problematica zilnică a istoriei și vieții creștine. De aici și dorința pretențioasă de a delimita și individualiza „Statul” și „Teritoriul” după anumite principii sau după o anumită „lipsă de interferență mutuală” sau libertate a unuia față de altul. Aceasta a permis propria lor versiune a „contactului social” sau a unui nou variant al unei societăți ideale „separate.” Poporul rus, spune Aksakov, „își rezervă sieși dreptul la o libertate comunală-morală, cel mai înalt țel al societății creștine.”

Din astfel de afirmații reiese naturalismul neașteptat care surprinde cititorul *Notelor istoriei universale* [*Zapiski po vseminroi istorii*] a lui Homiakov. Aici factorii naturaliști – libertatea și necesitatea, „duhul iranian” și „duhul cușit” – sunt luate abstract ca să fie motivele forță din istorie. În acest plan creștinismul este inclus ca și o parte a dezvoltării principiului „iranian” în timp ce prin contrast, tot ceea ce este fals în vestul creștin este atribuit revoltei principiului „cușit” material, lipsit de elementul duhovnicesc. Nu este nevoie să intrăm într-o examinare mai detaliată sau o expunere

---

<sup>94</sup> Despre Berdiaev, a se vedea mai jos, capitolul opt, secțiunea șase.

a filosofiei slavofile. Toate aporiile și discontinuitățile viziunii romantice obișnuite, dimpreună cu un punct de vedere romantic exclusiv și unilateral, sunt repetate tipic și aparent în el. Slavofilismul nu este epuizat de „romantism.” A început un nou și diferit experiment – un experiment în realitatea Bisericii. Slavofilii nu puteau și nu au reușit în sintetizarea realității Bisericii și a romantismului. Viziunea lor a reținut un anumit fel de „sistem dezvelit”<sup>95</sup> sau contracurențe contrastante.

Trebuie avut în vedere întotdeauna originea duală a slavofilismului. Este o mișcare foarte complexă. Membrii individuali ai cercului au diferit unul de altul în mai multe feluri perceptibile. Ei s-au contrazis în mai multe situații și au fost de mai multe ori în neînțelegeri depline și total ireconciliabile. Aceste diferențe virtuale nu ar trebui obscurizate de anumite „puncte de vedere” comune imaginare. Fiecare și-a urmat propriul său curs, nu toți s-au bucurat de aceeași temă vitală. Ivan Kireevski i-a abandonat pe romantici și scheliangenismul; Homiakov nu a experimentat niciodată un astfel de stadiu al inimii; Constantin Aksakov și Iurie Samarin<sup>96</sup> au trecut printr-o patimă acută față de hegelianism care s-a răspândit în toată Rusia.

Ceea ce este important aici este tocmai caracterul irepetabil al personalităților, întregul vibrant al perspectivelor personale a fiecăruia. Numai o anumită percepție primară de sine a fost ținută în comun: patosul „conciliarității” [*sobornost*]. În cel mai rău caz se poate vedea în slavofilism orice fel de manifestare directă sau organică a unui „element popular” (după cum a făcut în particular Gerșenzon). Judecata lui Berdiaev a slavofilismului – „este aceasta: o psihologie și o filosofie a unor grădini aristocratice, niște cuiburi calde și confortabile” – ar fi ceva deplin eronat. În orice caz, era chemarea inteligențelor și nu vocea poporului care se auzea în

<sup>95</sup> „Sistem dezvelit” [*cherezpolosița*] se referă la practica permiterii fiecărei familii de țărani din sate la o parte comună de pământ dintr-un teritoriu comun.

<sup>96</sup> Iurie Samarin (1819-1876) a fost un om de stat și un ideolog slavofil. A se vedea mai jos, secțiunea VIII.



slavofilism. A fost vocea unui nou sistem cultural care a trecut prin ispitirea și procesul „europeanismului”.

Slavofilismul este o acțiune reflexă, nu o revelație a primitivului. Rozanov<sup>97</sup> a spus pe bună dreptate:

„probabil slavofilii au ieșit de sub control cu pasiune, înțeleg și premiază pământul natal atât de mult tocmai fiindcă ei au redus ireductibil orice legături vitale cu el, fiindcă ei au crezut în universalitatea civilizației vestice și cu toate darurile și tăria lor nu numai că au purtat greutatea ei, ci au îmbrățișat pasional cele mai profunde temelii – care sunt descoperite numai în marile spirite, dar a căror îmbrățișare nu trece niciodată nepedeșită.”

De aici patima slavofilismului de a se întoarce la trecut și tensiunea lui față de opozanți (un simptom caracteristic al viziunii romantice). Apollon Grigorev a scris odată că „slavofilismul orbește și fanatic crede într-o esență a vieții populare și a impus crezul în sine ca și o datorie.” Aceasta este greu de spus, deși nu conține mult adevăr. Slavofilismul este o legătură cu istoria gândirii rusești și nu numai cu istoria instinctului rus. A fost o legătură în dialectica „europeanismului” rus.

## V

**Ivan Kirevski**

**S**lavofilismul a fost și a aspirat să fie o filosofie religioasă a culturii. Numai în contextul problematicei filosofice-culturale a început să fie explicat. Slavofilii nu a fost în profund contrast cu occidentalii cu privire la direcție, țeluri și posibilități ale culturii. Nici unul dintre slavofilii „mai vechi” nu a avut nici o îndoială despre valoarea culturii prin sine, indiferent cât de puternic prezente în ei au fost motivele

---

<sup>97</sup> V. V. Rozanov, „Zametki o vazhneșikh techniiakh russkoi filosofskoi mysli,” *Voprosy filosofii i psikhologii*, vol I, no. 3, 1890.

criticismului romantic. Toți au văzut în vest „un pământ al unor sfinte miracole” (după un vers de Homiakov).

Ivan Kirevski (1806-1856) a fost, bineînțeles, cel mai „occidentalizator” din vechii slavofili. Numele primului jurnal, *Europeanul* [*Evropeets*]<sup>98</sup> a fost cel mai semnificativ. Aceasta nu a fost o simplă fază trecătoare. Mult mai târziu, Kireevski a accentuat că „începutul educației rusești era diferită față de cea a vestului numai din cauza nivelului lor mai ridicat, nu fiindcă ei sunt în întregime lipsiți de asemănare.” El visa ca iluminismul vestic să ajungă să fie cel mai înalt nivel de dezvoltare – nivelul Ortodoxiei – și el cu greu avea în minte un fel de „mișcare reversă.” „Nimeni, decât numai dacă era nebun, putea crede că pomenirea a tot ceea ce a primit Rusia de către Europa în ultimii două sute de ani trecută cu vederea vreodată prin forță.”

O altă legătură cât se poate de caracteristică cu duhul epocii precedente a misticii alexandrine (și a celei a Caterinei) se descoperă în dezvoltarea duhovnicească a lui Kireevski. Tatăl fraților lui Kireevski, Vasile Ivanovici (1773-1812), un „major secund” retras și un filantrop activ, a fost un mason convins care a studiat cu entuziasm chimia ca și pe o „știință dumnezeiască.” El și-a invitat prietenul apropiat personal Lopuhin<sup>99</sup> ca să fie nașul lui Ivan. „Din cauza inimii sale bune,” bunica lui Ivan i-a oferit copilului o copie a

---

<sup>98</sup> *Europeanul* și-a început publicația în ianuarie 1832 dar au fost publicate numai două numere mai înainte ca guvernul să îl interzică. A se vedea eseul de L. G. Frizman, „K istorii zhurnala Evropeets,” *Russkaia Literatura*, no. 2 (1967), pp. 117-126.

<sup>99</sup> Ivan Vladimirovici Lopuhin (1756-1816) a fost un francmason rus proeminent. El a fost activ în traducerea și publicarea unor lucrări mistice vestice, a fost mare maestru al lojei din Moscova, a fost angajat în munca educațională și filantropică și a slujit în guvernul lui Paul și Alexandru și Alexandru I. Lopuhin a fost autorul unei apărări a francmasonilor din Rusia, *Nravouchitel'nyi katekhizis istinnykh franmasonov* (1790), la fel ca și *Nekotoryia cherty o vnutrennei žerkevi, o edidom puti istinyi i razlichnykh putiakh zabluzhdeniia i gibel* [Câteva caracteristice ale Bisericii lăuntrice, despre singura cale a adevărului și despre diferitele căi ale greșelii și ale damnării] (Sank Petersburg, 1798).

celebrului tratat al lui Lopuhin despre „Biserica lăuntrică.” Ivan, orișicum, și-a pierdut tatăl mai devreme în viață și a fost crescut de mama sa, care a avut niște legături masonice și pietiste puternice și a avut legături cu Zhukovski și Batenkov.<sup>100</sup> Prin urmare nu este un accident că primul său eseu (1830) pe care l-a scris – și el l-a scris cu un mare elan – despre Novikov: „pentru mai bine de o jumătate de secol el a promovat educația între oamenii noștri.”<sup>101</sup> El a pregătit un eseu separată despre Novikov, dar a fost cenzurat de cenzori. Mama lui Kireevski a fost o mare admiratoare a literaturii franceze, cum ar fi Fénelon, Massillon, Saint-Pierre, Rousseau și între contemporani Vigny.<sup>102</sup> Mai mult, ea a făcut niște traduceri din Jean

---

<sup>100</sup> Despre Zhukovski, a se vedea nota 4. Gavriil Batenkov (1793-1863) a fost un decembrist și un asistent apropiat al lui Speranski în timpul administrației acestuia din urmă în Siberia. Când decembriștilor li s-a permis să se întoarcă din exilul siberian, Batenkov, în 1856 s-a așezat pentru o vreme pe proprietatea vechilor lui prieteni Elagin-Kireevski.

<sup>101</sup> Nicolae Ivanovici Novikov (1744-1818) a fost un publicist marcant, scriitor, educator și filantropist al ultimei treimi din secolul al XVIII-lea. Prima aventură publicistică a sa a fost o serie de jurnale satirice apărute în Sank Petersburg, în timp ce compila niște materiale bibliografice valoroase despre vechea literatură rusă. Deși între timp a devenit un francmason, el nu s-a împărtășit de enuziasmele mistice care tipizau acea perioadă. În 1779 Novikov s-a mutat la Moscova și și-a deschis o Companie Tipografică, care în timpul celor zece ani ai săi de existență a fost una dintre cele mai productive firme publicistice din Rusia, specializându-se în traducerea misticilor și francmasonilor occidentali. În 1792, împărăteasa Caterina s-a întors împotriva francmasonilor și Novikov a fost arestat și condamnat la domiciliu pe proprietatea sa.

<sup>102</sup> François Fénelon (1651-1715) a fost un teolog francez, educator și episcop. El a fost autorul a mai multor tratate mistice care au fost foarte populare între sentimentalști și dești. A fost foarte popular în Rusia în secolul al XVIII-lea. Jean-Baptiste Massillon (1663-1742), un episcop și pedagog francez, a fost un predicator renumit al zilelor lui. Henri Bernardin de Saint Pierre (1737-1814), un scriitor și un sociolog, a dezvoltat o filosofie sentimentalistă în *Studiu despre natură* (1784). Alfred de Vigny (1799-1863) a fost un pionier al mișcării romantice franceze, cea mai bine cunoscută nuvelă a sa a fost *Cinq mars* (1836).

Paul și Hoffmann.<sup>103</sup> Tatăl vitreg al lui Kireevski, A. A. Elagin,<sup>104</sup> cunoștea și cinstea filosofia germană – Kant și Schelling – și a fost prieten cu familia Vellanski.

Ivan a crescut și a dobândit educația lui sub influența triplă a mamei sale, a tatălui său vitreg și a lui Zhukovski – într-un mediu de pietism sentimental intens. În viziunea lui a existat întotdeauna un strat al unei melancolii visătoare, pecetea „sfintei melancolii,” după o frază contemporană. Încă de la o vârstă fragedă îl citea nu numai pe Locke, ci la fel de bine și pe Helvetius.<sup>105</sup> Mai târziu l-a citit pe Locke din nou. „Îl citim pe Locke împreună,” își amintea Koșler despre adolescența lui. „Simplitatea și claritatea expunerilor lui ne-au încântat.” Cam în aceeași epocă Kireevski a avut un interes frecvent în economia politică și a scris un tratat *Despre virtuți* [*O dobrototeli*]. Acest studiu a fost aparent legat de lectura sa a filosofilor scoțieni cum ar fi Dugalad Stewart, Thomas Reid, Adam Ferguson și Adam Smith, care au fost constant recomandați de

---

<sup>103</sup> Jean Paul a fost un pseudonim pentru Friedrich Richter (1763-1825), binecunoscutul sentimentalist german. Cea mai importantă lucrare a sa, *Titanul* (1800-1803) a fost povestea unui prinț german, care crește fără să știe cine este și care trebuie să devină binefăcătorul țării în care este destinat să conducă. Titan a fost un protest împotriva mișcării *Sturm und Drang*. E. T. A. Hoffmann (1776-1822), celebrul romantic francez, a scris povestiri care insistau pe tema aspirației sacrilegiu a omului de al în detronea pe Dumnezeu și a se substitui pe sine în locul lui Dumnezeu. El a avut o influență majoră asupra romanticilor ruși, în special asupra tânărului Dostoevski.

<sup>104</sup> Tatăl vitreg al lui Kireevski a fost Alexei Andreevici Elagin. Mama lui Kireevski, născută Avdotia Petrovna Iuškova (1789-1877), s-a căsătorit cu el în 1817. Ea a fost una dintre una cele mai bine educate femei ale zilelor ei, ea a învățat limba germană și literatura de la Zhukovski, unchiul ei. A doua căsătorie cu Elagin a adus-o în Moscova, unde salonul ei a devenit un centru literar de excepție.

<sup>105</sup> Claudiu Adrian Helvetius (1715-1771) a fost un *filosof* francez controversat, care a dat dovadă de o înclinație puternic hedonistă. Principala sa lucrare a fost *Despre dubul* (1758), în care nega orice bază religioasă pentru moralitate.

Zhukovski.<sup>106</sup> „Lumina lor iluminează viața și înviază sufletul.” (Orișicum el l-a citit pe Schellingul transcendent, față de care Zhukovski a simțit o neîncredere majoră.) Am mai putea remarca interesul în filosofii scoțieni al „sentimentului public” caracteristic Franței în timpul Primului Imperiu și acesta a fost motivul francez al dezvoltării lui Kireevski. Totuși acest entuziasm pentru „iubirea de înțelepciune” germană [*liubomudrie*] l-a umbrit.

Koșelev mărturisește că după această perioadă de schellingianism tineresc Ivan Kireevski a rămas „în întregime indiferent față de viziunea creștină.” El a intrat (ca opus lui „s-a întors”) la credință și în Biserică numai mai târziu, după ce s-a căsătorit, sub influența soției și a duhovnicului său, pe care ea l-a introdus lui, faimosul monah de la mănăstirea Novospaschi Părintele Filaret.<sup>107</sup> Bătrânul Macarie de la schitul<sup>108</sup> Optina a fost și el influent. Este adevărat că Kireevski a început să vorbească despre „religie” destul de timpuriu și în timpul călătoriei sale peste granițe el a asistat gânditor la conferințele lui Schelermacher despre teologie.<sup>109</sup> Încă din 1827 el a visat ca „noi să restaurăm dreptul la

---

<sup>106</sup> Dugald Stewart (1753-1828) a fost un filosof scoțian și exponent principal al filosofiei simțului comun. Thomas Reid (1710-1796) a fost primul avocat al „școlii scoțiene” al simțului comun în filosofie. Adam Ferguson (1723-1816) a fost un scoțian cărturar, filosof, patriot și istoric. Adam Smith (1723-1790), celebrul economist scoțian, a fost autorul *Un studiu în natura și cauzele bogăției națiunilor* (1776).

<sup>107</sup> Se cunosc puține despre Filaret, un stareț sau un bătrân al mănăstirii Novospaschi. El ne-a lăsat un ucenic în Afanasie (Zhakaorv) al schitului Ploșchansk. Afanasie și restul studenților l-au inclus pe bătrânul (stareț) Macarie (1788-1860) la schitul din Optina. Macarie a fost un colaborator apropiat cu Ivan Kireevski.

<sup>108</sup> Macarie, născut Mihail Ivanov a fost un nobil care a devenit monah în 1815 și a trăit la Optina din 1834, devenind stareț și superior aici. El a murit în 1860. Lucrarea sa *Sobranie pisem* [Scrisorile colectate] a fost publicată în Moscova în 1862. Despre Macarie, a se vedea în special V. Lossky, *Starețul Macarie, Contacts*, no. 27 (1962), pp. 9-19.

<sup>109</sup> Friederich D. E. Schelermacher (1768-1834), celebrul teolog protestant german, a predat la Universitatea din Berlin după 1810. În lucrarea sa publicată în

adevărata religie, să reconciliem excelentul cu moralitatea și să deșteptăm iubirea de adevăr.” În acele vremuri, pentru el religia a rămas pentru un postulat sau un simbol romantic sau filosofic. O cale lungă și greoaie stă între aceste decrete visătoare ale unui credințe genuine.

Pentru Kireevski calea s-a dovedit dificilă. „Istoria Convertirii lui Ivan Vasilievici,” a lui Koșelev scrisă pe baza amintirilor lui N. O. Kireevski, este cât se poate de caracteristică. „Imediat după căsătoria lor împlinirea obiceiurilor și a ritualurilor liturgice l-au afectat mult în sens neplăcut... În mare parte ea a fost îndurerată de lipsa lui de credință și dispreț față de toate obiceiurile Bisericii Ortodoxe. În acele momente îl citea pe Cousin și Schelling și el i-a propus soției lui să îl citească împreună. „Atunci când niște gânduri mari și luminoase l-au arestat și el a cerut uimire din partea soției lui, el a replicat imediat că acele idei i-au fost familiare pentru ea din lucrările Sfinților Părinți. Kireevski a încercat ocazional să se condiționeze pe sine să citească cărțile patristice, dar „nu i-a fost plăcut să admită că părinții au conținut multe din ceea ce i-a atras pe el în Schelling.” El a fost educat într-un moralism vag și visător și deși nu era agitat de inimă, înclinația și sentimentul lui nu a constituit încă credință. Religiozitatea romantică în general a fost singurul sentiment – un presentiment și o sete pentru credință, dar nu chiar credință.

Ar fi interesant să comparăm căile lui Ivan Kireevski și a lui V. F. Odoevski. Premisele sale primare și stadiile coincid, totuși Odoevski nu a scăpat niciodată de cercul închis al romantismului. În anii treizeci el a fost afundat deplin în mistica lui Saint Martin și a lui Pordage<sup>110</sup> (din nou un vestigiu foarte caracteristic al epocii

---

Moscova *Credința creștină* (1821-1822) el a încercat să reconcilieze teoriile sociale moderne și crezurile evanghelice religioase.

<sup>110</sup> Claude de Saint Martin (1743-1803) a fost unul din liderii mișcării anti-raționaliste a secolului al XVIII-lea. În lucrarea sa *Despre greșelile adevărului* (1775) a fost repede tradusă în Rusă și a slujit ca și o carte mistică primară. Saint Martin a devenit popular în Rusia încât francmasonii au fost cunoscuți ca și „martiniști.”

alexandrine), dar el a găsit nici o realizare religioasă genuină în mistica lui teosofă și alchimică. Odoevski nu a depășit limitele unor speculații mistice visătoare. În anii 1840 el s-a cufundat într-o formă de sentimentalism și naturalism (pe atunci numit „realism”). Numai prin tăria „abnegației religioase” și prin experiența credinței Kireevski a fost capabil să treacă dincolo de cercul constrângător. Kireevski și Odoevski oferă o comparație interesantă despre aceasta în alt sens. În fața fiecăruia se ridică întrebarea: care este locul Rusiei în Europa? Încă din anii 1820 ei și-au exprimat anumite presentimente și profeții despre misiunea istorică a Rusiei. Pe baza acestei crize, „somniațența universală,” în care li se părea lor că stau vechile națiuni ale Europei, ei au simțit că Vestul a fost epuizat și puterea lui creativă evaporată. Kireevski a dedus că tocmai Rusia este destinată să devină inima Europei într-o epocă apropiată ce se afla deja în desfășurare. Odoevski a prezis explicit cucerirea lăuntrică și duhovnicească „a Europei de către Rusia.” La fel cum somnambulii așteaptă pe hipnotizator, la fel și Europeanii așteaptă apropierea gândirii rusești.

Ar putea să se întrebe cum „gândirea rusă” putea fi introdusă într-o creativitate armonică a culturii. Odoevski a propus ca să se creeze „știința instinctului,” o „fizică teosofică,” care ar putut da principiile unei noi filosofii schelingiane cea mai mare aplicație practică. În alt cuvinte ei au voit să facă romantismul evident în viață. În anii 1830, Kireevski gândirea în același fel. O notă expresivă a fost pătrunsă de titlul credinciosului său eseu *Europeanul*, în „secolul al XIX-lea”. Accentul lui a fost pus tocmai pe contrastul dintre secolul al XIX-lea și distructivul secol al XVIII-lea. Dezvoltarea gândirii este împlinită numai negativ și unei epoci pozitive o „cerere” [*trebovanie*] este prezisă – „cererea unui mari fuziuni a Religiei cu viața popoarelor și a națiunilor.” Aceasta ar trebui să fie comparată cu articolul lui Odoevski „Secolul al XIX-

---

John Pordage (1608-1698), un mistic și astrolog german, a fost cunoscut pentru lucrarea lui *Teologia mistică* (1680); *Mistica divină* (1683) și *Metaphysica vera divina* (1698).

lea aparține Rusiei.” Mai totul este destul de vag în aceste premoniții patetice. Toată schema a fost construită fără să se i-a în considerare realitatea Bisericii. În același timp Kireevski a văzut în unicitatea Rusiei mai mult un simptom negativ: „o lume antică ne lipsea în dezvoltarea noastră.”<sup>111</sup> În acest simptom el a legat o altă considerare. „În Rusia, religia creștină era încă mai pură și sfântă.” Influența Bisericii noastre, care a fost pentru o oarecare vreme lipsită de educație, nu s-a dovedit a fi foarte decisivă sau puternică pentru lumea clasică.” Pe de altă parte, Kireevski a detectat subsecvent în „clasicism” temelia și rădăcina raționalismului occidental, a acelei „rațiuni pur goale, care și-a luat ca bază pentru sine și care refuză să încunoașteze ceva mai afară și mai înalt decât sine.”

Pentru Kireevski tot sensul falsității occidentale se descoperă în triumful rațiunii formale sau a raționalității asupra credinței și a tradiției, prin ridicarea deducției asupra tradiției. Lăsați ca Rusia antică să fie slab dezvoltată, căci ea posedă condițiile dezvoltării unui viitor potrivit care nu a fost oferit în Vest. „Principiul constructiv al cunoașterii, acea filosofie a creștinismului, care singură se putea găsi pe niște temelii potrivire pentru științe, a fost colectată și a trăit în ea.” Kireevski se gândea la o tradiție patristică nefrântă. Lucrul pe care l-a dorit cel mai puțin el a fost o întoarcere în timp sau pentru restructurarea formelor antice – orice restaurare a unor forme moarte este ridicolă și periculoasă. Numai „construcția lăuntrică a duhului” conta. El vorbea întotdeauna de o trecere spre un „plan mai înalt.” În această perioadă romantică el nu a avut nici o îndoială că acest plan mai înalt aparținea unui linii nefrante a dezvoltării occidentale, dar acum el începea să aibă îndoieli. „Temeliile învățaturii vestice, care s-au dezvoltat pe toată perioada istoriei Occidentului, s-au dovedit nesatisfăcătoare pentru mai marile cereri ale iluminismului vremurilor noastre.”

---

<sup>111</sup> A se compara cu Chaadaev și cu *Istoria poporului rus* [*Istoriia russkogo naroda*]. Ideea a provenit aparent de la Maistre. [Nota autorului].



Criza iluminismului european poate fi rezolvată numai când un „nou principiu nebăgat în seamă poate fi acceptat și stabilit” ca de aici înainte acel principiu neobservat al vieții, gândirii și educației care stă la temelia lumii ortodoxe salve.” Filosofia vestică conduce la conștiința că pentru o dezvoltare ulterioară sunt necesare noi principii (Kireevski l-a avut în minte pe Schelling și Baader) dar el nu a putut trece dincolo de cerința și presentimente. Kireevski. Kireevski nu a atașat nici o importanță decisivă calităților naturale sau celor înnăscute în oameni, „principiile” mai înalte al adevărului Ortodox – a întregului și a acceptabilului – definește evaluarea istoriei rusești și viziunea poporului rus. Este tocmai tradiția cea care a fost prețuită și iubită în Orient.

Odată scoși din dedesubtul sistemelor raționale ale filosofiei europene, rusul bine educat v-a fi găsit în adâncuri înțelegerea viziunii vestice speciale, vitale, integrale și inaccesibilă a înțelegerii occidentale a Sfinților Părinți ai Bisericii, cele mai complete răspunsuri la acele probleme care au agitat cel mai mult sufletul înșelat de rezultatele finale ale conștiinței de sine occidentale.

Kireevski a fost un om al unei singure teme, dacă nu chiar al unui singur gând. El s-a întors constant la una și aceeași temă: „Despre caracterul Iluminismului european și legătura lui cu Iluminismul din Rusia,” titlul celebrului și în general caracteristicului său eseu din *Moscova miscellany* [*Moskovski Sbornik*] în 1852.<sup>112</sup> Încă de mai înainte de vreme probleme care îl interesau erau legate de viitor. El nu pare că invocă întoarcerea la o revenire cronologică, ci la o pătrundere mai adâncă în Biserică. Cel mai puțin dintre toate el a voit o simplă restaurare a obiceiurilor – el este întregime angajat în patosul construcției și al creației, în duhul plinătății Bisericii. Orice „reverență față de tradiție” care se agață mai mult de aparențele externe decât pe duhul lăuntric este denunțată ca fiind deplin periculoasă. Kireevski nu înțelege o

---

<sup>112</sup> Eseul este subintitulat „O scrisoare către contele E.E. Komorovski.” Publicarea lui a dus la o represiune a scrierilor slavofile. O traducere engleză de Valentin Snow este inclusă în Raeff, *Istoria intelectuală rusă*, pp. 174-207.

întoarcere la Părinți ca și o simplă repetiție sau imitație. Urmarea nu este identică cu repetiția. El explică constant acest punct de vedere.

Iubirea de înțelepciune și față de Părinți reprezintă numai embrionul acestei filosofii viitoare... căci filosofia nu este o convingere fundamentală, ci o dezvoltare intelectuală a relației care există între această convingere fundamentală și învățarea fundamentală... a gândii că noi avem deja o filosofie gata făcută conținută în Sfinții Părinți ar fi o mare greșală. Filosofia noastră trebuie să fie încă creată și nu numai de o singură persoană. Ar trebui să își i-a formă prin cooperarea simpatetică a unei gândirii comune. Acestea sunt niște reverberații caracteristice pentru el. În primul rând, el nu s-a așteptat să găsească niște „răspunsuri gata” între Părinți – era mai important să se cuprindă metoda patristică a cunoașterii sau a cercetării și mai apoi să se înceapă a se căuta. „Ei vorbeau de țara în care trăiau.” În al doilea rând, toate întrebările culturii vestice trebui încunoștințare și rezolvate, nu evitate. „Tot fructul unui mileniu de experiența rațiunii în mijlocul a mai multor activități cu mai multe fațete” trebuie luată în considerare. El vede în datoria iluminismului ortodox în viitor nu într-o rațiune exclusivă, ci în depășirea ei.

Kireevski a fost cât se poate de rezervat față de teologii ruși contemporani. El a condamnat *Introducerea* lui Macarie [*Vvedenie*]<sup>113</sup> din cauza „stilului său arid cărturăresc” și a remarcat opiniile care ieșeau din armonie cu Biserica Rusă: „de exemplu, despre infailibilitatea ierarhiei, ca și cum Duhul Sfânt ar apărea ierarhiei separat, în disjuncție cu restul corpului creștin.” Opinia lui

---

<sup>113</sup> Macarie (Bulgakov, 1816-1882) a fost una dintre cele mai importante figuri ecclesiastice ale secolului al XIX-lea. El a predat la Academia din Kiev și mai târziu la Academia din Sank Petersburg, unde a fost rector. Cariera lui episcopală, care a început în 1857, l-a adus pe scaunele din Tombov, Kracovia și Lituania mai înainte de a deveni mitropolit de Moscova în 1879. *Introducere la teologie* a lui Macarie, publicată în 1847, a fost dizertația lui de doctorat și ea a mai slujit ca și prima parte a celor cinci volume ale sale de *Teologie dogmatică* [*Bogoslovie dogmaticheskoe*, 1849]. El a publicat o lucrare masivă despre istoria Bisericii rusești și o istorie a mișcării Raskol.

despre cartea de dogmatică<sup>114</sup> a lui Antonie Amfritiatov nu a fost mai bună. „Ca să fim realiști, nu avem o teologie mulțumitoare,” îi scria lui Koșelev. Predicile lui Filaret au slujit ca și o „introducere” mai bună<sup>115</sup> pentru el („ele conțin mai multe nestemate strălucitoare care ar trebui să stea la temelia zidurilor duhovnicești ale fortăreței a Sionului”) după cum a făcut și *Alfabetul duhovnicesc* [*Dukhovni Alfavit*], publicat într-o colecție de scrieri ale Sfântului Dimitrie al Rostovului<sup>116</sup> și în lucrările Sfântului Tihon de Zadonsk.<sup>117</sup> Mai târziu în viață, Kireevski a participat cu mare entuziasm la publicarea unor scrieri patristice (în special ascetice) asumate la schitul din Optina. A fost înmormântat în Optina.

Kireevski a combinat caracteristic libertatea lăuntrică cu ce mai strictă ascultare. El și-a subordonat deplin întreprinderile lui filosofice și cele teologice cu judecata sa despre bătrânul înțelept Macarie al Optinei. Afirmările despre libertatea gândirii în Ortodoxie sunt exprimate cu o mare convingere. „Biserica noastră nu a creat niciodată nici un fel de sistem uman și o teologie de educație, ca și temelie pentru adevăr și prin urmare nu a legat dezvoltarea liberă a gândirii din alte sisteme sau să îi persecute ca și dușmani periculoși care ar putea clătina temeliiile lor.” În viziunea lui personală el a realizat acea sinteză despre care vorbea. Pentru el, „toate problemele învățaturii contemporane” trebuiau luate în „considerare” numai în duhul tradiției patristice. Kireevski a scris

---

<sup>114</sup> Antonie Amfritiatov (1815-1879) a fost la un anumit moment rectorul Academiei din Kiev și mai apoi a slujit ca și Arhiepiscop de Kazan. Lucrarea sa *Dogmaticheskoe bogoslovie*, care a fost publicată în 1849, a fost o lucrare conservatoare care a evitat scolasticismul și filosofia modernă. A se vedea volumul I din *Căile teologiei ruse*, pp. 256-258.

<sup>115</sup> Filaret Drozdov. A se vedea nota 16.

<sup>116</sup> A se vedea volumul I, pp. 82-83 pentru Sfântul Dimitrie al Rostovului.

<sup>117</sup> Sfântul Tihon (1724-1783) a scris principală lucrare teologică, *Despre adevărul creștinism*, bazându-se pe conferințele sale pe când era profesor la Seminarul Teologic din Novgorod și lucrarea *O comoară duhovnicească adunată din lume*. Principalele sale lucrări – *Tvorenîia* – au fost publicate în cinci volume (Moscova, 1898-1899).

puțin – numai câteva eseuri problematice. Dar în ele se poate detecta întregul și integritatea gândirii sale, caracterul și personalitatea sa. Din acest punct de vedere ele ar putea fi considerate un om lipsit de succes, subjugat și superfluu în timp ce în realitate activitatea lui socială nu a fost întâlnită cu succes. Totuși, după trecerea printr-o perioadă de construcție lăuntrică el a devenit conținut prin sine și aceasta printr-un efort ascetic, nu prin deziluzionare. Gândirea lui a câștigat tărie și temperament în spatele acestui potop lăuntric. „Voința este născută și ridicată în tăcere.” Numai în cele din urmă poate calea lui Kireevski să fie numită organică. A fost calea unui efort ascetic. Întregimea duhului despre care scria nu a fost imediatul lăuntric al romanticilor.

Kireevski a trecut printr-o convertire și prin renunțare. „În orice caz, metoda gândirii credinciosului nu este aceeași cu ce a acelui care caută convingeri sau care se pleacă în fața unui convingeri abstracte.” Aceasta nu a fost „inclusiunea Bisericii” [*voțerkovlonie*] ci depășirea romantismului.

## VI

### N. V. Gogol

În acei ani, problematica religioasă a culturii a fost resimțită cu o sensibilitate specială de Gogol.<sup>118</sup> Este dificil să diferențiem între calea artistică și destinul personal, dar în orice caz, Gogol ocupă un loc foarte distinctiv între contemporanii lui mai tineri și mai bătrâni. Ca și scriitor, el a fost

---

<sup>118</sup> Nicolae Gogol (1809-1853) a fost unul dintre cei mai mari scriitori ai Rusiei. Celebra sa nuvelă, *Suflete moarte*, a fost scrisă în două părți: *Infernul* (Partea I) și *Purgatoriul* (Partea II). A doua parte, nu a fost niciodată scrisă cu succes, fiind inspirată de criza religioasă a lui Gogol din 1842-1843, un eveniment care a dus la controversata *Pasaje alese din corespondența cu prietenii săi* (1847), a fost o lucrare care a atras mânia criticului literar rus Visarion Belinski în celebrata *Scrisoare către Gogol*. În viziunea lui Belinski, lucrarea lui Gogol apăra obscurantismul.

progresiv și regresiv. Noi direcții i-au urmat lui și nu numai în literatură. Lucrarea lui creativă are o calitate profetică. Totuși, el rămâne o parte din epoca care i-a precedat. Înapoierea lui duhovnicească sau arhaismul lui este una din legăturile acestui destin tragic.

Tendențele filosofice ale epocii nu l-au afectat pe Gogol, cu excepția artei. Aceste „dezbateri” ale contemporanilor, toate acele „dezbateri asupra principilor europene și slavice” între „vechii credincioși,” slaviști și europeni, i se părea că au fost o neînțelegere deplină. „Ei au vorbit despre diferite părți ale acelorași lucruri, fără să ghicească că ei argumentează asupra la nimic și nu au repetat nimic unul către altul.” Gogol s-a amestecat din ce în ce mai mult în compania slavofililor, dar personal el nu a fost unul dintre ei. Cu o și mai mare acuratețe el se considera un Occidental. El nu iubea însă același Occident și nu a simțit nici un fel de iubire față de el, după cum a spus un occidentalizator rus contemporan. Totuși, viziunea și temperamentul lui duhovnicesc l-a făcut o parte deplină din vest. Timpuriu în viața sa el a căzut sub o influență occidentală și a rămas acolo. În realitate Occidentul a fost tot ceea ce cunoșteau el. Iar despre Rusia a visat mult. Gogol cunoștea mai multe despre ceea ce ar fi trebuit să fie Rusia și a voit să vadă ce era de fapt Rusia.

În tinerețea lui, Gogol a experimentat încercarea romantismului german și a găsit a fi congenital să muncească într-un duh romantic. El stăpânea problematica creativă a romantismului într-un fel care nu era imitativ și nici exclusiv literar, înserându-se pe sine intim în experimentul romantic. Aceasta a fost un stadiu important sau o revoluție în viața lăuntrică. Cu o seriozitate creativă el a trăit în deplinătate și a simțit adânc toate motivele demonologice ale romanticilor și le-a reîncarnat în chipuri pline de înțeles. Se poate simți puterea convingerii lui personale și ascuțimea experienței sale personale – lumea stă la latitudinea forțelor răului, o obsesilor întunecate, a vicleniei și a perversiunii. De aici o frică religioasă deșteptată – o fobie îndreptățită și nu

numai tremurat sau reverență. Tânărul Gogol și-a trăit viața sa religioasă într-o lume în special magică și vrăjită, plină de viziuni ciudate în tainele unor patimi întunecate. O „lipsă de senzitivitate mortificatoare pentru viață” a fost descoperită subsecvent înaintea lui. El a portretizat niște fețe perfect portretizate, congelate, arestate și imobile – nu atât de mult fețe cât măști. (Rozanov spune că un portret realizat de Gogol este foarte static). S-a remarcat pe bună dreptate că el a văzut lumea în spatele unui semn al morții, *sub specie mortis*.

„Vei fi uimit, fiul meu, de tăria teribilă a diavolului. El se sânguește să pătrundă în toate: în munca noastră, în gândurile noastre și chiar și până în inspirația unui artist. Sacrificiile lui pentru acest duh infernal care locuiește invizibil și fără formă pe pământ sunt fără număr. Acesta este un duh întunecat care pătrunde în noi chiar și în cele mai curate și mai sfinte momente de meditație.”

Gogol a reținut această frică pe tot parcursul vieții sale, până și în rugăciunile din amurgul decesului său. „Leagă pe Satan din nou cu tainica putere a nebiruitei cruci.”

Experimentul romantic este format întotdeauna în jurul antitezelor și al tensiunilor: spontaneitate și reflecție, „concliaritate” și o voință individuală, recunoaștere și protest, pace și neliniște. Romanticismul este în întregime afundat în acest joc dialectic. În romantismul rus, tema reconcilierii este mult mai puternic exprimată, motive „organice” predomină asupra celor „critice.” În măsura în care a fost un fenomen romantic trebuie să spunem că acesta a fost cazul cu slavofilismul. Numai câțiva s-au arătat nemulțumiți, numai câtorva li s-a oferit o ureche apocaliptică cu care să asculte. Lermontov a fost o astfel de persoană și lucrarea lui creativă este și mai enigmatică fiindcă nu a fost împlinită. Acest auz apocaliptic a operat cu o tărie specială în Gogol.

Romantismul singur oferă ieșirea religioasă. Este necesară o întoarcere la Biserică dimpreună cu calea „renunțării religioase”, căci în sine romantismul este numai o cale falsă și imaginară. Tânărul Gogol a avut un sentiment și o viziune religioasă destul de

difuză compusă dintr-un umanism religios destul de vag, dintr-o agitație romantică și o senzitivitate sau sentiment. Cu excepția domeniului estetic, el nu a simțit nici o realitate în Biserica vremurilor lui. „Am ajuns la creștinism mai mult pe o cale Protestantă decât pe una Catolică,” îi scria el mai târziu lui Șevyrev.<sup>119</sup> „O analiză a sufletului uman într-un fel cum nimeni nu a mai făcut-o, explică de ce l-am întâlnit pe Hristos, fiind mai întâi uimit de înțelepciunea lui umană și de o cunoștință a sufletului de care nu am mai auzit și mai apoi plecându-mă în fața Dumnezeirii Sale.” Sau din nou în *Mărturisirea unui autor*:

„de atunci omul și sufletul lui au devenit mai mult decât niciodată subiectul observației... Mi-am întors atenția în spre descoperirea legilor veșnice prin care fiecare om și umanitatea în genere se conduce. Cărțile legiuitorilor, a celor care cunosc sufletul, a celor care observă natura umană, ele au devenit lectura mea. Am fost preocupat de toate – totuși cunoașterea oamenilor și a sufletelor lor și-a găsit expresie din mărturisirea laicului până la mărturia anahoretului sau a eremitului. Fără sensibilitate, aproape fără să știu cum, am călătorit pe această cale și am ajuns la Hristos. Am văzut în El cheia la sufletul uman și am realizat că nimeni din cei care cunosc sufletul nu a ajuns la culmea înțelegerii duhovnicești pe care stătea ea.”

Această admitere a fost cât se poate de caracteristică: Gogol a călătorit pe calea unui umanism pietist. Astfel, a rămas o parte din epoca alexandrină. Strict vorbind, el nu numai că a citit cărțile „celor care cunosc sufletul” și „a celor care studiază sufletul,” ci au și muncit la el. În orice caz, el citea Biblia și a devenit obișnuit cu citirea ei ca și cu o carte profetică sau apocaliptică. Chiar și stilul lui a devenit afectat de solemnitatea biblică.

Deschide cărțile Vechiului Testament. Acolo vei găsi că toate evenimentele contemporane, vei vedea cu claritate ziua în care acel eveniment a greșit în ochii lui Dumnezeu și cum această

---

<sup>119</sup> A se vedea nota 68.

judecată înfricoșătoare a fost exprimată atât de deschis încât voința prezentă tremură.

Aceasta a fost spusă în legătură cu lirismul poeziei rusești, în care el a detectat ceva profetic. „Cadența poeziei noastre este biblică,” căci o „nouă împărăție” se apropia deja de Rusia.

Impresiile acestei perioade romane s-au dovedit decisive în dezvoltarea duhovnicească a lui Gogol. „Am adunat și am înmagazinat în duh tot ceea ce am avut nevoie. Roma, ca și un loc sfânt, ca și martoră a unor lucruri minunate, a acționat asupra mea și locuiește în mine etern.” Dacă prințesa Zinaida Volkonskaia și frații polonezi din Ordinul Învierii au încercat sau nu au încercat să îl atragă spre Gogol la catolicism este dincolo de interesul analizei noastre.<sup>120</sup> Gogol nu a considerat niciodată „schimbarea riturilor religiei lui,” pur și simplu fiindcă în acele momente el nu vedea între confesiuni nici o diferență.

Din moment ce religia noastră și catolicismul sunt în întregime una și aceeași, nu există nici un motiv să le schimbăm una pentru alta. Fiecare din ele este adevărată, fiecare încunoștințează unul și același Mântuitor și una și aceeași Înțelepciune dumnezeiască, care odată a vizitat pământul nostru și de dragul lui a îndurat umilirea ultimă, cu scopul de a ridica sufletul și al direcționa spre ceruri.

De la controversa lui romani el a învățat despre dogma romano catolică. El a mai auzit despre „afacerile slave.” Gogol s-a întâlnit cu Mickiewicz.<sup>121</sup> Trebuie să presupunem că frații polonezi i-au spus lui Gogol despre munca congregației lor sau ordinea și

---

<sup>120</sup> Prințesa Volkonskaia, pe care Gogol a întâlnit-o în 1838 s-a convertit secret la catolicism în 1829. Gogol a fost un vizitator frecvent la vila ei din Palazzo Poli, afară din Roma. Ordinul Învierii sau Congregația Învierii, a fost întemeiată de emigranți polonezi în Roma în 1833 și o branșă a fost în curând stabilită în Paris de poetul Mickiewicz, unul dintre întemeietorii originali ai ordinului. Scopul lui, între altele, a fost de a promova educația și ajutorul emigranților polonezi.

<sup>121</sup> Adam Mickiewicz (1798-1855), cel mai mare poet al Poloniei, a trăit în Rusia și în exil din 1824 până în 1829. După aceasta s-a așezat în Europa Occidentală.



despre mesianismul polonez – care a creat „apostolatul adevărului” – sau un program de acțiune religioasă.

Aceasta a fost prima introducere a lui Gogol în domeniul creștinismului social contemporan. Experiențele estetice nu pot mărturisii deplin acei ani din experimentul religios al lui Gogol. În conștiința sa, motivele sociale sunt exprimate destul de deschis – o dezvoltare deplin înțeleasă oferită trecutului istoric. În legătură cu aceasta este „Roma” lui Gogol: „o împărăție înspăimântătoare de cuvinte în loc de fapte.” Dezolarea ei universală derivă din necredință. „Sfintele chipuri sunt purtate în catedrală și catedrala nu mai era o catedrală. Liliiecii și duhurile necurate locuiesc în ea.” Pe de altă parte există o aluzie la recuperarea religioasă ideală. Prietenii intimi ai lui Gogol (familia Vielkorkis, Smirnova și alții) au fost legați de cercurile catolice din Paris.<sup>122</sup> Smirnova a fost captivată de predicile lui Lacordaire și Ravignan<sup>123</sup> și în anii 1830 ea s-a alăturat cercului Svehina.<sup>124</sup> Acesta a fost o nouă sursă de contact cu catolicismul social. În timp ce se afla în Roma, lui Gogol îi plăcea să citească lucrările lui Silvio Pellico *Despre datoriile unui om* [*Dei doveri*

---

<sup>122</sup> Iosif Vielgorski, fiul contelui Mihail Vielgorski și contesa Luisa, au devenit cei mai apropiați prieteni ai lui Gogol în Roma în 1838. El a murit după un an. Descrierea lui Gogol a sentimentelor lui în timpul ultimelor zile ale lui Iosif sunt înregistrate în lucrarea *Noaptea de la Villa*. Mai există două surori, Sofia care s-a căsătorit cu scriitorul Vladimir Sologub și Ana, de care Gogol a devenit extrem de atașat. Alexandra Smirnova, o doamnă la dispoziția împărătesei, a fost una dintre cei mai apropiați confidenți ai lui Gogol și se pare că ea a funcționat ca și un mentor duhovnicesc.

<sup>123</sup> Jean Baptiste Henri Lacordaire, (1802-1861) a fost un predicator francez romano-catolic care a luat partea Republicii în 1848. Gustave François Xavier de Ravignan (1795-1858) a fost un orator iezuit popular care în 1836 i-a urmat lui Lacordaire la amvonul din Notre Dame.

<sup>124</sup> Alexandra Osipovna Smirnova (1809-1882) a fost o scriitoare și prietenă a împărătesei Maria Fedorovna și Alexandra Fedorovna. Ea a frecventat cercurile literare din Sank Petersburg și s-a împrietenit cu Pușkin, Lermontov, Zhukovski, Gogol și alți scriitori proeminenți ai acelor vremuri. O parte din *Correspondența selectată* a lui Gogol i se adresează ei.

*degli uomini*], care a fost remarcată simpatetic în jurnalele rusești.<sup>125</sup> O observație a fost destulă pentru Gogol. Faptul că era un impresionist genial i-au adus asupra lui imediat aluziile și au creat asupra lui o legendă agreabilă. În cele din urmă, el era un poet. Trebuie să ne reamintim că preotul introdus în ultima versiune a romanului *Suflete moarte* combină într-un mod destul de ciudat trăsăturile personale ale părintelui Matei „cu niște dispoziții catolice.”<sup>126</sup> Aceasta ilustrează tăria influențelor „catolice” ale lui Gogol.

În timpul șederii lui în Roma celebra *Imitație a lui Hristos* a devenit o componentă primară a facerii duhovnicești a lui Gogol.<sup>127</sup> El a trimis copii prietenilor lui în Moscova pentru meditația și lectura zilnică.

După ce a citit-o, oferă-te contemplației a ceea ce ai citit. Întoarce-o pe toate părțile până ce ai descoperit și ai perceput tocmai ceea ce ar putea fi pus în aplicare ție.

Evident, însuși Gogol a început în acest fel. „Alege o oră liberă și potrivită pentru preocupări duhovnicești, care pot sluji ca și temelie pentru ziua ta. Imediat după ceai sau cafea ar cel mai bine, pentru ca pofta ta să nu te devieze.” El a sfătuit-o pe Smirnova să citească prin pasajele din Bossuet din *Lucrările filosofice*<sup>128</sup> și i-a mai cerut să caute *Summa theologica* a lui Toma de Aquino, dacă ar fi găsit-o tradusă în franceză.<sup>129</sup>

<sup>125</sup>Silvio Pelliko a fost un moralist, liberal și naționalist italian din secolul al XIX-lea și închis din cauza viziunilor lui în 1821.

<sup>126</sup> Părintele Matei Constantinovski, un preot în Rznev, a devenit duhovnicul lui Gogol creându-și asupra lui o influență puternică începând din 1847. Aparent el l-a îndemnat pe Gogol să se călugărească.

<sup>127</sup> A se compara influența cărții asupra lui A. A. Ivanov. [Nota autorului]. A. A. Ivanov (1806-1858) a fost un pictor rus. Tabloul său, „Hristos apare poporului” a produs un efect critic profund asupra lui Gogol, care include un fragment din *Corespondența aleasă* („Pictorul istoric Ivanov”) unde discută despre pictor și munca sa.

<sup>128</sup> Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) a fost un scriitor, predicator și apărător francez al galicanismului împotriva protestantismului și împotriva quietismului

Simultan el a citit traducerile rusești ale Sfinților Părinți în *Lectura creștină* din *Suplimentele* din Moscova.<sup>130</sup> Este curios orîșicum, că în timp ce lucra la *Meditațiile despre dumnezeiasca liturghie* din Paris în 1842 și 1843 el nu folosea numai textul slav, ci și textul latin al lui Goar,<sup>131</sup> dar evident în locul celui grecesc. Celebra carte de Dmitrevski<sup>132</sup> a slujit ca și bază pentru exegeza lui. Gogol a cerut să i se trimită *Areopagitica*.<sup>133</sup> Aceste detalii sunt relevante. Stilul lui Gogol s-a format într-o manieră vestică și pe vremea când citea pe Sfinții Părinți formarea lui duhovnicească a fost deja stabilită. Motivele patristice au fost semănate într-o fabrică de mai înainte alcătuită. În acele momente el îl mai citea încă pe Ioan Hrisostom, Efrem Sirianul și scrierile lui Maxim *Despre iubire*, toată *Filocalia* (în traducerea lui Paisie) și Sfântul Tihon de Zadonsk (a se vedea extragerile lui din Sfinții Părinți).<sup>134</sup> Nu este clar de ce a cerut

---

condus de Fénelon. Lucrarea sa *Opere duhovnicești* include mult celebrata instrucție față de Dauphin intitulată, *Doctrina politică extrasă din Sfintele Scripturi*, o apărare viguroasă a dreptului dumnezeiesc al monarhiei.

<sup>129</sup> Toma de Aquino, *Summa theologiae*. Greșala de traducere îi aparține lui Gogol.

<sup>130</sup> Cărțile i-au fost traduse din Rusia, dar unele i-au fost oferite de un preot parizian, Părintele D. Verșinski, un fost profesor la Academia din Sank Petersburg.

<sup>131</sup> Jacques Goar (1601-1653) a fost un istoric renumit al liturghiilor orientale, el și-a publicat *Euchologium seu rituale graecorum* în Paris în 1647. Conțin ceea ce este încă privit ca și cea mai autoritativă versiune a textului tainelor în greacă, dimpreună cu o paralelă a traducerii latine.

<sup>132</sup> *O explicație istorică și sacramentală a dumnezeieștii liturghii* [istoricheskoe i tainstvennoe ob'iasnenie bozhestvenoi liturgii], care a apărut pentru prima dată în 1804 a fost o lucrare cu un standard ridicat de teologie liturgică. În *Introducere la teologia liturgică* (Bangor, Maine, 1966), p. 10, Alexandru Schemann se referă la autorul ei, ca și la un „conferențiar rus.”

<sup>133</sup> A se vedea mai sus, vol. I, p. 277, nota 49.

<sup>134</sup> A se vedea mai sus, vol. I, pp. 9-11 și 276, nota 47 pentru Sfântul Maxim; pp. 23 și 156-161 și 282, nota 95 pentru *Filocalie*, Paisie și Sfântul Tihon. Sfântul Ioan Hrisostom (345-407), „Gura de Aur,” unul dintre cei mai mari predicatori din Biserica Ortodoxă, care a vorbit de mai multe ori împotriva moravurilor lumii greco-romane, inclusiv cursele de cai, farsele populare și pantonima. Efrem Sirul, puternicul predicator din secolul al IV-lea, a scris mai multe imne scrise pentru

predicile lui Ștefan Iavorski, *Trompetele cuvintelor* [*Truby sloves*] și *Sabia dubovnicească* [*Mech dukhovnyi*] de Lazăr Baranovici și lucrarea lui Dimitrie al Rostovului *Cântarea* [*Rozysk*]<sup>135</sup> și nici nu se știe dacă le-a primit. Între niște autori ruși contemporani el a citit predicile lui Inochentie și Iakov Vecherov,<sup>136</sup> precum și articolele anonime din *Conferențiarul creștin*.

Din tinerețea sa Gogol a fost deplin convins că a fost ales, chemat și predestinat – existența lui însemna *ceva*, că el trebuia să îndeplinească ceva mare și special. Acest fel de percepție de sine a caracterizat toată generația și chiar toată epoca sentimental-romantică. A fost un aliaj foarte complex. În aceste vremuri simțul destinului său a devenit o obsesie, seducția mândriei. „O persoană invizibilă îmi scrie cu un puternic sceptru.” El a fost convins că a fost chemat să mărturisească și să predice. „Prin urmare o putere mai mare mi-a investit cuvântul meu.” Convins de înțelesul special al experienței și exemplului lui personal, el s-a justificat în fața criticilor arătându-și sinele său lăuntric și reamintindu-le că „totuși, nu sunt un monah ci un scriitor.” El a adăugat, „nu cred că voi încerca la cineva să dezvălui public că aspir să fiu mai bun decât sunt eu și nu găsesc nici un rău în încunoaștințarea tuturor, o sete de fi aprins cu dorința de desăvârșire.”

Gogol a avut o teorie a rugăciunii foarte periculoasă:

---

scopuri liturgice. A se vedea volumul VII din *Lucrările colectate ale lui Georges Florovski* pentru capitolele despre Hrisostom și Efrem [*Părinții estici ai secolului al patrulea*].

<sup>135</sup> Ștefan Iavorski (1658-1722), capul nominal al Bisericii Ortodoxe Ruse în timpul domniei lui Petru cel Mare și care a fost profesor la Academia din Kiev și un orator remarcabil. Scrierile și lucrările lui arată o puternică influență romano-catolică. Lazăr Branovici (1620-1693), un remarcabil poet ucrainean din secolul al XVII-lea, predicator și polemist romano-catolic, a fost rectorul colegiului din Kiev și Arhiepiscop de Chernigov. Despre lucrările lui a se vedea volumul 1, p. 107. Despre Dimitrie al Rostovului a se vedea mai sus, nota 122.

<sup>136</sup> Despre Inochentie Borisov, a se vedea nota 36. Iakov Vecherkov (mort în 1850) a fost episcop de Saratov și mai târziu de Nizhni Novgorod. El și-a dedicat un efort considerabil ca să îi aducă pe sectari înapoi la Biserică.

„Cum poate cineva înțelege voia lui Dumnezeu? Trebuie să ne căutăm cu niște ochi pătrunzători în sinele nostru și să ne căutăm pe noi înșine. Care din capacitățile noastre ne sunt date de la naștere și cum sunt ele mai înalte și mai nobile decât restul? Cu aceste abilități trebuie mai întâi să muncim, căci astfel de munci constituie dorința lui Dumnezeu – altfel ele nu ne sunt oferite. Astfel, cerând ca aceste abilități să ne fie deșteptate, cerem ceea ce este în acord cu voința Lui și astfel rugăciunile noastre ne vor fi auzite direct. Rugăciunea trebuie să vină din toate puterile sufletului. Dacă o astfel de intensitate neîntreruptă este păstrată numai pentru două minute pe zi, o săptămână sau două îi vei vedea fără îndoială efectul ei. Spre finele timpului cât ai stat în rugăciune mai multe lucruri vor devenii aparente... răspunsurile la întrebări vor curge direct de la Dumnezeu și frumusețea lor v-a fi așa că toată ființa ta v-a fi transfigurată dintr-o dată.”

Evident, Gogol a practicat o astfel de rugăciune. Astfel este cu greu surprinzător dacă el a atașat o calitate aproape nepăcătoasă la scrierile sale și a văzut în ele o revelație mai înaltă. Didacticismul lui persistent și insolența lui îndreptățită a iritat mult pe cei mai apropiați prieteni ai lui. Există un exces ciudat în felul în care și-a ales cuvintele sale și a întors o frază când vorbea despre sine și munca sa. „Compatrioți, vă iubesc – vă iubesc cu acea iubire care nu poate fi exprimată, care mi-a fost dată de la Dumnezeu.”

Gogol a avut o cale religioasă dificilă, una a căror fracturi și contorsionări nu a explicat niciodată și care este cu greu explicabilă. Adesea el se rupea în convulsiile temerilor religioase. Niște viziuni înfricoșătoare i-au apărut dintr-o dată în fața privirii sale și el leșina lăuntric. „Fără nici o mască diavolul mărșăluiește prin lume.” Așa este teribila sa viziune! „Toată structura sa moartă tânjește.” O, acele recolte și fructe gigantice, rădăcinile cărora le-am plantat în viață fără să prevedem sau să detectăm înfricoșătoarele lucruri care vor ieși din ele.” Experiența lui Gogol fără nici o îndoială conține unele din calitățile unei neliniști ascetice, un reflex penitențial

excesiv și nesănătos. Unicitatea lui stă tocmai în combinația acestui ascetism acut cu o foarte insistentă voință de acțiune socială.

În aceasta constă tot înțelesul fatalei sale cărți *Pasaje selecționate din corespondențele cu prietenii*. După cum insistă Gogol în *O mărturisire a autorului* „a trebuit să vorbesc unele lucruri pe care trebuia să le dovedesc în persoanele eroilor descoperiți în povestirea lucrării” (adică a doua parte a *Sufletelor moarte*). Cât se poate de caracteristică este expresia „a dovedii.” El și-a convertit conștient chipurile artistice în dovezi. În parte a doua a *Sufletelor moarte* Gogol a voit să portretizeze Rusia deșteptată și „renăscută.” După cum o concepea el, nu era în nici un caz intenționată să fie o poveste, ci mai mult un „poem.” Numai printr-o neînțelegere extremă ar fi fost posibil să vedem cartea ca și o predică pentru desăvârșirea și mântuirea personală. În realitate era un program pentru un creștinism social. Gerșenzon a fost aparent primul care a recunoscut acest fapt.<sup>137</sup> „Probabil nici o altă lucrare din rusă nu este atât de însuflețită și completă, până în cele mai mici detalii în cuvânt și gândire, inundate de un duh social.” El a observat pe bună dreptate felul în care Gogol a combinat patosul moral cu cel mai extrem și mai minuțios utilitarism. „O bucurie fără scop pentru Gogol nu a existat... Gândirea sa este în întregime practică și utilitară, tocmai în sensul social.” Categoria primară a lui Gogol este de a fi în servicii [*slujba*] nu ca să slujească tot timpul [*slujenie*].

Nu, pentru voi la fel ca și pentru mine, ușile mult așteptatei închideri sunt închise. Mănăstirea voastră este Rusia! Înveșmântați-vă gândurile în haine monahale și mortificați-vă deplin numai pentru voi înșivă, nu și pentru ea. Pășiți înainte și oferiți-vă ei. El își cheamă acum copiii mai mult decât oricând. Deja sufletul ei este împuns și ea strigă din boala ei duhovnicească.

În orice caz, cu mult mai puțin putea Gogol găsi viața contemporană mulțumitoare; cu mult mai puțin putea el fi mulțumit de ordinea existentă și de aranjamente. El a fost posedat

<sup>137</sup> Cf. M. O. Gerșenzov, „Zaveșchanie Gogolia,” *Russkaia Mysl* (mai, 1909).

în întregime de un patos pentru renovare, el a avut un fel de nelinește apocaliptică, o sete de o acțiune imediată. „Pământul deja este în foc cu o nelinește incomprehensibilă.” Tocmai fiindcă s-a simțit atât de perturbat asupra condiției existente a Rusiei, el a insistat că „oricine slujește trebuie să intre în slujbă și să își mențină datoria, la fel cum un om care se scufundă se prinde de o scândură, căci altcumva nu poți scăpa pe nimeni.” Cartea lui Gogol se preocupă de la început la final de bunăstarea socială – este acea utopie a sfintei împărății.

Fiecare din noi de pe corabie trebuie să știe cum să își poarte datoria sa, slujba sa, ca să ne scoatem afară din vârtej, privind înainte la omul cu coif din ceruri. Fiecare din noi trebuie să slujim după cum am slujit în Rusia de mai înainte, dar în Împărăția Cerurilor, a cărui cap este Hristos.

Expresia „Rusia de mai înainte” este caracteristică. Gogol a voit să se vadă pe sine ca și o parte dintr-o „altă lume,” una existentă asupra alteia noi, un nou nivel teologic. Percepția aceasta a lui el nu era oare în acord cu duhul „Sfintei Alianțe”<sup>138</sup> și cu ideologia epocii alexandrine și a „Slujirii Combinate”?<sup>139</sup> Chipul generalului guvernator din a doua parte a lucrării *Suflete moarte* a fost în întregime susținut în acest stil:

---

<sup>138</sup> Sfânta Alianță a fost prezentată Europei de Împăratul Alexandru I în 1815 și a obligat pe cei care se conduceau pe sine în conformitate cu niște principii mistice, monarhale bazate pe moralitatea creștină. Alexandru a formulat această „alianță” pe baza victoriei sale asupra lui Napoleon, atunci când a fost convins că eliberarea lui Dumnezeu a Rusiei din această dușmănie a fost o chemare pentru el de a conduce o misiune specială. Alianța în sine nu a avut nici o semnificație practică și a ajuns să simbolizeze numai reacția extremă într-un timp de activități revoluționare în toată Europa.

<sup>139</sup> În 1817 departamentele religioase și cele educaționale din guvernul imperial rus au fost amestecate într-un Minister Dual al Afacerilor Religioase și a educației publice, condus de prietenul de lungă durată și sfătuitorul lui Alexandru I, francmasonul A. N. Golițan. „Slujirea combinată” i-a oferit lui Golițan niște puteri enorme în societate și a semnat o dictatură a unui guvern virtual asupra vieții intelectuale, care a favorizat în special tendințele mistice și cele pietiste. A fost împărțită de Nicolae I.

„începând de mâine, voi oferi o copie a Bibliei tuturor departamentelor în biroul provincial și în adăugare trei sau patru din clasici, o copie a fiecărui cronic rusești și cronicile credincioase ale vieților noastre.”

Mai mult, faptul că utopia socialo-religioasă a lui Gogol permite statului să umbrească Biserica și să îi ofere o inițiativă creativă laicilor ca și „serviciul,” lor mai mult ierarhiei decât clericilor, îl leagă de duhul alexandrin. „Autoritatea suverană ar fi un fenomen lipsit de sens dacă nu se simțea că nu trebuia să fie chipul lui Dumnezeu pe pământ.” Toată Biblia se dovedește a fi o carte a regilor, care trebuie să îl imite pe Dumnezeu și să conducă după cum El a condus poporul ales. Un rege este chemat să fie „chipul pe pământ a Celui care este prin Sine iubire.” Totul din lume a devenit teribil, există atât de multă suferință „că până și o inimă nesimțitoare este gata să izbugnească în accese de compasiune și puterea milostivirii, care nu exista mai înainte, evocă puterea iubirii, care și ea nu a existat mai înainte.” Gogol prezice că într-un fel fără precedent inima se v-a înflăcăra.

Oamenii vor arde de o iubire față de umanitate cum nu au mai ars niciodată. Ca și niște indivizi separați nu vor putea face forța deplină a iubirii reală – ea rămâne în domeniul gândurilor și al ideilor, nu al faptelor. Poate fi făcută reală numai în cei în care porunca iubirii semenului ca pe tine însuși a devenit adânc înrădăcinată. Prin iubirea tuturor din împărăție, toți indivizii din toate clasele și chemările... făcându-i pe toți o parte din trupul Său... simțind pentru ei cu tot sufletul... prin întristare, tânguire, rugăciunea de zi și noapte pentru ei, suveranul poate dobândii vocea omnipotentă a iubirii care numai ea poate vorbi unei umanități bolnave.

Încă din 1826 A.A. Ivanov<sup>140</sup> a schițat un chip foarte similar utopic al unui conducător teocratic. Mai curios este ecoul acestuia al acestui ideal din meditațiile lui Vladimir Soloviev despre

---

<sup>140</sup> A se vedea mai sus, nota 133.



obligațiile teocratice ale conducătorului rus: să ierte și să iubească cu iubire. Aceasta este o singură trăsătură de gândire și temperament a cărei sursă poate fi trasată înapoi la vremea Sfintei Alianțe.

Gogol vorbește despre marile avantaje religioase și utopice ale Bisericii de Răsărit: „Biserica noastră reconciliază și rezolvă totul.” Biserica Ortodoxă este Biserica viitorului, care conține calea sau drumul prin care totul în om se v-a alătura unui imn armonios dedicat Ființei Supreme.” Biserica Occidentală nu este pregătită pentru niște datorii istorice. În timpurile de mai înainte se putea „reconcilia cu Hristos” o umanitate singulară și incomplet dezvoltată, dară cum datoriile sunt cu mult mai complexe. Orișicum, Gogol își definește misiunea istorică a Bisericii rusești dintr-un punct de vedere civil.

Un miracol de care nu s-a mai auzit poate fi împlinit în fața întregii Europe prin obligarea fiecărei clase, chemarea și obligația fiecăruia de a ajunge la limitele lor legale și fără să altereze nici un lucru din stat, să ofere Rusiei puterea de a uimii toată lumea cu structura armonică a aceluiași organism pe care mai până atunci a înspăimântat-o.

Până atunci Biserica s-a ascuns „ca și o fecioară castă,” dar ea a fost creată să poarte viață.

Cât de caracteristice sunt injuncțiunile lui Gogol „față de soția unui guvernator provincial” și „către un proprietar rus” de a își asuma asupra sa direcționarea preoților. „Frecvent li s-a descoperit lor acele adevăruri înfricoșătoare în fața cărora sufletul lor tremură fără voie.”

La preotul pretutindeni, indiferent unde muncești. Lasă-l să fie cu tine întotdeauna ca și un asistent... I-a scrierile lui Hrisotosm și citește-le împreună cu parohul tău, cu un stilou în mână...

Din nou toate aceasta sunt pline în menținerea cu duhul „Slujirii combinate.” Nu este surprinzător că singurii oamenii din duhul și stilul alexandrin le-a plăcut cartea lui Gogol, oameni ca Smirnova („sufletul meu mi-a fost iluminat de tine”) și Sturza („conversațiile noastre din Roma sunt reflectate ca într-o oglindă”).

Părintele Matei, Ignatie Birancianinov, Grigorie Postnikov și Inochentie au detestat toate acestea la modul categoric.<sup>141</sup> În faptul că l-au mustrat pe Gogol pentru „mândrie” ei au voit să spună ceva despre duhul activismului lui utopic și nu fără nici o temelie Aksakov a văzut o influență occidentală și un rău în cartea lui. S-a observat pe bună dreptate că cartea conținea mai multă moralitate și moralism decât o credință actuală sau înțeles al Bisericii. *Inspectorul general* este scrisă în același fel, dimpreună cu alegoriile lui morale („orașul nostru duhovnicesc,” „comoara duhurilor noastre” etc).

Gogol a rămas întotdeauna în cercul mai mult al unui pietism vag și cartea sa despre liturghie nu constituie o excepție la această afirmație. Conținutul și simbolismul dogmatic sunt ambele împrumutate din Dmitrevski și parțial din *Noua tablă a poruncilor* [*Novaia skrizhal*].<sup>142</sup> Gogol a contribuit la stilul ei și senzitivitatea ei sinceră. „Dumnezeiasca liturghie este o repetiție veșnică a unui mare act [*pogvig*] împlinit din iubire față de noi... se poate auzii sărutul tandru al unui frate...” Caracteristic, în același timp el a scris *Pasajele selectate* ale lui Gogol întotdeauna și peste tot accentuând semnificația psihologică a chipului lui Hristos, „care singur între toți a trăit pe pământ descoperind în sine o cunoaștere deplină a sufletului uman.”

Mai există un alt curent în *Pasajele tainice*: un curent al unui „creștinism autentic social” care cel mai mult iese în relief în clebrul fragment „Luminatul paște” [„Svetloe voskresenie”]: „Creștini! Ei îl scot pe Hristos afară în deșert, între leproși și bolnavi, în loc să Îl invite în casele lor, sub acoperișurile lor – și ei

---

<sup>141</sup> Ignatie Birancianinov (1807-1867), un om cu un temperament ascetic sever, care a fost mai multă vreme capul *pustinului* din Sergheev afară din Sank Petersburg și apoi episcop de Stavropol. A se vedea mai jos capitolul VII. Grigorie Postnikov (mort în 1860) a fost rectorul Academiei din Sank Petersburg, unde a întemeiat jurnalul *Khristianskoe chtenie*. Un binecunoscut scriitor religios, a fost mitropolit de Sank Petersburg din 1855.

<sup>142</sup> *Noua tablă a poruncilor* (Moscova, 1804) a fost scrisă de Veniamin Rumovski (mort în 1811), Arhiepiscop de Nizni Novgorod. O carte destul de populară în vremea sa, s-a bucurat de câteva ediții.

se cred creștini!”<sup>143</sup> Accentul pe diminuarea frățietății din secolul al XIX-lea este caracteristic. „Omul sărac din secolul al XIX-lea a uitat că în aceste zile nimeni nu este josnic sau vrednic de dispreț, ci toți sunt frați ai aceiași familii, toți poartă numele de frate.” Modelele occidentalizatorilor sunt mai repede pomenite aici decât cele ale slavofililor (deși Gogol nu remarcă că „temelia frățietății lui Hristos există în natura slavonă,” între alte fraze similare). Se pot distinge clar ecourile lui Lammenais și a *Cuvintelor unui credincios*.<sup>144</sup> Caracterizările lui Gogol ale cererilor și nevoilor „secolului al nouăsprezecelea” sunt tipice:

când noi îmbrățișăm umanitatea ca și frați, aceasta devine împlinirea visului tânărului... când mulți visează la numai cum pot să transfigureze toată umanitatea... când numai pe jumătate au fost înștiințați cum să transfigureze toată umanitatea... când numai jumătate au încunoștințat solemn că creștinismul singur are puterea să pună aceasta în relief... când ei au început să spună că totul este în comun, atât case cât și pământuri...

Gogol vorbește de „frățietate” în acest sens larg al referinței, plângându-se că acest sentiment pentru o fraternitate vitală nu a fost înțeles. Între timp, numai prin iubirea aproapelui îl putem iubi pe Dumnezeu. „Este dificil să Îl iubim pe Cel pe care nimeni nu L-a văzut. Numai Hristos a adus și a anunțat taina că prin iubirea frățască primim iubire de la Dumnezeu...Mergeți în lume și mai întâi dobândiți iubire pentru frații voștri.” Forța deplină cade pe cuvântul „primul.” Acest cuvânt este pus sub un accent patetic.

Niște standarde cât se poate de diverse în zig zag sunt întrepătrunse în cartea lui Gogol și nu există o unitate completă în ele. Orișicum, acest interes social și direcția voinței sale rămân nealterate. Planul cărții este reprezentat ca și o discrepanță fatală. El

---

<sup>143</sup> Aceasta a fost omisă de cenzura primei ediții. [Nota autorului].

<sup>144</sup> Felicité Robert de Lammenais (1782-1854), un romano catolic francez, care se opunea galicanismului. *Cuvintele unui credincios* (1834) au expus în loc un umanism liberal.

a încercat să aducă toate ca să poată purta o „datorie duhovnicească.” „Datoria mea este sufletul și munca îndurătoare a vieții.” Dar faptul că a fost în cele din urmă un psiholog și nu a fost capabil să dobândească o temelie psihologică este un alt element în intriga acestei drame creative. În locul unei analize psihologice se poate remarca o moralizare aridă. Apollon Grigorev a accentuat pe bună dreptate că Gogol este în întregime un om în acțiune.

În *Mărturisirea unui autor* Gogol explică că *Pasajele selectate* sunt „mărturisirea unui om care a petrecut câțiva ani în sine.” Totuși acest experiment lăuntric a fost confuz și a constituit principala lui slăbiciune. Acest fapt se leagă de „criza religioasă” a ultimilor lui ani. Singura cale de ieșire a lui Gogol stă în renunțarea la utopia lui socială și într-o intrare genuin ascetică în sine. „Întoarceți-vă în viața voastră lăuntrică,” îl sfătuia părintele Matei. Mai târziu în viață, Gogol a trecut printr-o criză lăuntrică care a cântărit mult asupra lui. El nu a putut face nici o schimbare în munca sa creativă. Versiunea lui finală a *Sufletelor moarte* a rămas ascunsă în aceeași pietism fatal la fel ca mai înainte. Aceasta a fost ruina sa ultimă.

Gogol nu a avut nici o influență directă asupra istoriei dezvoltării rusești. El a rămas pe margine, depărtându-se de teme și interesele generației lui și de dezbaterile filosofice. Numai după o jumătate de secol mai târziu a mai putut cineva să îl recunoască ca și un învățător religios; numai în epoca neo-romantismului rus motivele lui religioase și romantice au prins din nou viață.

În zilele alarma lui și premonițiile unei răscoale și a unei dezordini i-au separat și i-au înstrăinat de slavofili. Gogol a trăit mult prea mut în vest și în timpul „anilor lui sociali,” în anii utopiilor și ai premonițiilor, pe marginea unei explozii. Cât de tipică a fost cuplarea unei tremurat apocaliptic cu „calculele” proiectelor lui utopice. Aceasta a fost ceva tipic pentru pietism (comparat cu Zhukovski). Gogol exprimă ispita părții utopice a problematicei culturale utopice, dimpreună cu pericolele și discontinuitățile ei. Scrierile lui sunt, în parte, o opoziție lăuntrică la complacerea

patriarhală pronunțată și găsită de mai multe ori în niște slavofili individuali.

### ***A. S. Homiakov – „luptătorul pentru Ortodoxie”***

**S**. A.. Homiakov a fost un expunător sistematic al doctrinei slavofililor. Cuvântul „sistem” nu trebuia luat într-un sens literal sau îngust. El nu a avut nici un sistem unificat și a scris numai ocazional, fragmentar, deși întotdeauna în niște lovituri deschise. Totuși, din cauza privegherii și a trezviei sale, el a avut o gândire sistematică. În cuvintele lui Herzen, „el dormea în întregime cu armura, asemenea unui cavaler medieval.”

Personalitatea lui Homiakov rămâne cumva umbrită. Noi nu cunoaștem cum a prins formă caracterul lui intelectual și duhovnicesc sever și ceea ce știm despre tinerețea lui ne oferă o mică explicație pentru felul în care viziunea sa despre lume a fost construită. Unii ar putea avea impresia că Homiakov nu a „devenit,” ci a fost „născut.” După Berdiaev, „Homiakov a fost născut în lume lui Dumnezeu fiind deja pregătit religios, ca și om al Bisericii... El nu a experimentat nici o revoluție, nici o schimbare, nici o lipsă de credincioșie...” Este adevărat că Homiakov nu a suferit îndoieli și crize și și-a păstrat o credință abominabilă încă de la început. Totuși, nu este nevoie să exagerăm echilibrul și liniștea temperamentului său duhovnicesc și această „liniște a vieții în Biserică” nu trebuie egalizată cu nici un fel de pace în viața sa personală.

În orice caz, Homiakov a fost născut un dialectician, întemeindu-și și dezvoltându-și întotdeauna gândirea sa pe conversații, argumentații sau instrucții și alterând constant sau schimbându-și permanent opiniile. Toți cei care comentează despre Homiakov menționează această trăsătură permanent schimbătoare în opiniile lui. Toți cei care comentează despre Homiakov

menționează această trăsătură din facerea lui duhovnicească.<sup>145</sup> În constituția lui exista ceva „socratic.” Koșelev spunea despre el, că „îi plăcea să discute după metodele socratice.”

Un om cu o minte puternică și agilă, bogată în resurse și lipsită de scrupule în folosirea lor, poseda o memorie prodigioasă și puterea unui reflecții rapide, el și-a petrecut toată viața în niște dispute înflăcărâte și neobosite. Un războinic neobosit și ferm, el a tăiat și s-a încrezut, a atacat și a dobândit, a spus citate și vorbe pline de înțelepciune și și-a înspăimântat și și-a urmărit oponenții lui într-o pădure din care nu exista întoarcere (Herzen).

Dârzenia lui Homiakov a fost produsul loialității, al curajului și a stăpânirii de sine. El nu a fost atât de mult „născut” hotărât, cât a trăit într-un fel rezolut susținut de înțelesul loialității lui. Berdiaev, l-a denumit pe bună dreptate un „cavaler al Bisericii Ortodoxe.” În acest sens, Homiakov a fost vizibil diferit de Constantin Aksakov sau Petru Kireevski, care ambii au fost dominați de o seninătate actuală înăscută. Ivan Kireevski a fost un „dialectician de neînvinș” (în Cuvintele lui Polevoi).

Un om foarte rezervat, lui Homiakov nu i-a plăcut să vorbească despre viața sa intimă. Cunoaștem și am văzut comportamentul lui numai social, la petrecerile din Moscova, la toate acele serate literare și neliterare care au avut loc cel puțin de trei ori pe săptămână. Cu adevărat, el a putut uneori oferi impresia numai de a fi un controversialist abil. „Gorgias, controversialistul acestei lumi.” Herzen repetă această frază a unui Moroșkin „pe jumătate dement” și se consideră pe sine „un bătrân duelist înrăit în dialectică.”<sup>146</sup> Istoricul S. M. Soloviov oferă o nuanțare mai acerbă a

---

<sup>145</sup> B. N. Chichernin, în *Vospominaniia, Moskva sosrokovyck godov* (Moscova, 1929), admite că Homiakov a avut o minte destul de capabilă dar consideră aceasta numai o gimnastică logică [Nota autorului].

<sup>146</sup> Pavel Florenski (mort în 1882), un filosof rus, teolog și om de știință, pretă în propriile scrieri doctrina lui Homiakov din *Sobornost* ca și un principiu de organizare a Bisericii. Despre Florenski a se vedea mai jos, capitolul opt, secțiunea șase.

lui Homiakov în *Memoriile sale* vanitoase și înveninate.<sup>147</sup> Herzen avea impresia că Homiakov era mai mult aparent decât real. El a reexaminat și a corectat mai apoi această estimăție după ce au detectat și au înțeles o adâncime deplin nevăzută în Homiakov.

Se cunosc puține despre viața lăuntrică a lui Homiakov. Practic singura mărturie ne vine dintr-o poveste de Iurie Samarin, care accentuiază că aceasta a fost singura dată când Homiakov i-a divulgat lumea „senzațiilor lui personale lăuntrice.” Acest episod a avut loc la scurtă vreme după moartea soției lui Homiakov:

Viața lui a devenit împărțită. În timpul zilei el muncea, citea, discuta, se ocupa cu afaceri și se dedica tuturor celor care aveau de a face cu el. Când venea noaptea și totul devenea liniștit în jurul lui, începea o altă vreme pentru el... Odată a trăit cu el în Ivanskoe. Din moment ce a servit câțiva oaspeți, toate camerele erau ocupate și el mi-a pus patul lui în camera lui. După cină, după ce au urmat niște conversații lungi însuflețite de buna lui dispoziție, ne-am retras, am suflat în lumânări și am adormit. La multă vreme după miezul nopții am fost deșteptat de niște murmure în cameră, pe când zorile începeau să apară. Fără să mă mișc sau să scot ceva sunete am început să îmi aciuiesc urechile și să ascult. El îngenunchiase în fața icoanei lui portabile, brațele lui stăteau încrucișate pe un scaun înfofolit, capul lui se odihnea pe mâinile sale. Un suspin ascuns au ajuns la urechile mele. Aceasta a continuat până dimineața. Bineînțeles, el ne-a salutat bucuros și bine dispus, cu zâmbetul lui obișnuit și blând. De la o persoană care l-a însoțit în tot locul am înțeles că acestea se întâmplau mai în toate nopțile.

Samarin își concluzionează povestea sa cu o caracterizare generală:

---

<sup>147</sup> Serghei Mihailovici Soloviov (1820-1879), tatăl filosofului, a predat la Universitatea din Moscova mai mulți ani și a fost autorul unei monumentale *Istorie a Rusiei din timpurile antice* în 29 de volume (Moscova, 1851-1879). Titlul acestor note autobiografice este *Moi zapiski dlia detei moikh, a esli možhno, i dlia drugikh* (Sank Petersburg, fără datare).

Nici un alt om de pe pământ nu a fost în așa mare măsură disciplinat și deschis la a fi dus de val de sentimentele lui personale și de tânjirea unei clarități a conștiinței în spre iritarea sa nervoasă. Viața sa lăuntrică se distingea prin temperanță – trăsătura dominantă a evlaviei sale. Sentimentele și emoțiile au creat panică, știind că omul este mult prea dispus să se plaseze pe sine în slujba oricărui sentiment lumesc, a oricărei lacrimi care plânge. Când emoțiile l-au cucerit, el a turnat în mod deliberat apă rece asupra sa, cu scopul de a îi permite duhului său să se evaporeze în niște transporturi nefructificate și cu toată tăria lui el a direcționat duhul lui în spre muncă.

Simțul loialității lui Homiakov i-a temperat sufletul. Întregul lui nu a fost o simplă rigiditate sau o naivitate primitivă. S-a format prin încercări și experiență, dacă nu chiar prin ispită. Nu este întâmplător că el a fost un voluntarist convins în probleme de metafizică. În viziunea sa se poate distinge ce a mai de discernut calitate, elasticitatea gândirii sale, „rațiunea sa plină de voință.”

Indiferent cât de importantă a fost categoria „obiceiului” [*byt*] în construcțiile lui Homiakov, este în întregime imposibil să îi derivăm viziunea sa din percepția de sine a „vieții obișnuite.”<sup>148</sup> El nu avea nici un sentiment pentru patrie. Din contră, mulți au avut de mai multe ori impresia că această „rațiune puternică” este excesiv de intensă și mai presus de orice schemele istoriosofice ale lui Homiakov care sunt extrase au fost excesiv de transparente și nu s-au bazat pe nici o liniștire a vieții obișnuite. Acceptarea lui a Bisericii poate fi cel puțin identificată cu acceptarea vieții obișnuite. El ar putea fi criticat tocmai pentru opusul acestei fapt și viziunea sa oferă o bază pentru îndoielile formulate atât de ascutit de

---

<sup>148</sup> Cuvântul *byt*, tradus aici ca și „obicei” sau „viață obișnuită”, este un termen care nu poate fi tradus, dar în controversele ideologice ale secolului al XIX-lea s-a spus de mai multe ori că reformatorii Petru cel Mare au împărțit națiunea în două părți: elita educată mai superioară și masele ale căror vieți au rămas relicvele vechii Rusii și care au fost denotate prin termenul de *byt*. [Nota traducătorului].



părintele Pavel Florenski.<sup>149</sup> După portretizarea lui Homiakov suficiența de sine a Bisericii este prezentată cu o evidență resemnată ca și cum realitatea ei istorică rămâne ca și într-o umbră. Dar termenii „sterp” și „nesângeros” sunt cel mai puțin potriviți atunci când descriu contemplațiile lor teologice. Construcțiile teologice ale lui Homiakov simt nepotrivit dinamismul istoriei nu fiindcă viața obișnuită le-a simțit ca fiind imperturbabile, ci fiindcă ele au o împlinire mistică sau o calitate „supraobișnuită” care „nu este din această lume.”

Problema „surselor” viziunii teologice sau filosofico-religioase a trebuit să fie asumată cu o concretețe îndatorată. El din câte se pare, destul de serios a avut o serie de familiaritate cu scrierile patristice și cu istoria Bisericii antice în general. În anii 1840 multe cercuri de slavofili i-au citit pe Sfinții Părinți, inclusiv oameni care nu erau dispuși temperamental la un astfel de fel de citire. Koșelev a fost unul dintre aceștia și chiar și Herzen, după cum își reamintea el în *Trecutul și gândurile mele*, s-a simțit obligat să „citească prin voluminoasele istorii ale lui Neander și Groer și să studieze în special studiul istoriei sinoadelor ecumenice, cu care era puțin familiarizat, cu scopul de a dobândii niște baze egale pentru dezbaterile cu oponenții săi.”<sup>150</sup> Există motive să sugerăm că Homiakov sa dedicat o atenție specială lui Augustin (deși în considera „adevăratul părinte al scolasticismului Bisericii”). Familiaritatea sa primară cu filosofia germană contemporană – Hegel și criticii lui – este incontestabilă. Influența lui Schelling și a lui Baader, asupra lui Homiakov este cât se poate de puțin

---

<sup>149</sup> Despre Florenski, a se vedea mai jos, capitolul VIII, secțiunea șase.

<sup>150</sup> După cum era obiceiul în astfel de scrieri, Herzen se referă la sine ca și la a treia persoană. Johann August Wilhelm Neander (1789-1850) a fost un evreu care s-a convertit la creștinism și a devenit un celebru istoric bisericesc. Câteva din istoriile sale, inclusiv cele cinci volume ale sale *Istoria generală a religiei creștine*, sunt disponibile în traduceri engleze. August Friederich Groer (1803-1861) a fost un istoric german și liderul ultramontanismului german. Cea mai mare lucrare a sa a fost *Papst Gregorius VII und sein Zeitalter*, 7 volume, (Schaffhausen, 1859-1861).

semnificativă. Deși a avut multe în comun cu „școala istorică” el a rămas indiferent la problemele *filosofiei naturale* și l-a „cosmogoniat” și nu a avut nici un interes în editarea lui Schelling sau Jakob Böhme, niște comparații mai concrete sunt dificil de efectuat.

Există o similaritate cu Möhler și este binecunoscut că în anumite probleme Homiakov este foarte apropiat de Vigny. Dar numai cu rezervații poate cineva, urmându-i lui Vladimir Soloviov, să îl compare cu „tradiționaliștii francezi” (Soloviov îl avea în minte pe Bonald și Lammenais, acesta din urmă în perioada scrierii lucrării *Despre indiferența în probleme de religie*). Berdiaev a observat pe bună dreptate că „slavofilii au posedat un geniu al libertății, iar tradiționaliștii, geniu autorității.” În mod destul de curios, tocmai în momentul în care în Franța apărea o succesiune de „teologi laici” – Maistre, Chateaubriand, Bonland, Montalembert<sup>151</sup> – gata de a descoperii și întări sensul Bisericii slăbit din vremea anilor revoluționari. În orice caz, ei au abordat o poziție foarte puternic similară cu ce a slavofililor.

Bineînțeles asemănarea nu ar trebui luată ca și influență. Este cu greu sensibil să insistăm pe „influență” unor cărți incidentale sau a unor autori (cum ar fi „un anumit Bordas-Demoulin,” pe care Samarin l-a menționat simpatetic lui Soloviov sau teologul Dorpart Sartorius, care acuza catolicismul de

---

<sup>151</sup> Despre Maistre, a se vedea mai sus, vol. 1, p. 168 și p. 350, nota 30. François René de Chateaubriand (1768-1848), celebrul scriitor francez și politician, a devenit după 1800 cel mai strălucit membru al cercului reformatoarelor religioși. Cea mai celebră lucrare a sa a fost *Mémoires d'outre tombe* (începută în 1803, a fost publicată postum). Despre Bonland, a se vedea mai sus, acest capitol, nota 87. Charles Montalembert (1810-1870), un istoric catolic liberal și orator, a încercat să reconcilieze politica liberală cu o credință catolică ardentă. Sub influența romantică a lui Iosif von Görres și alții de la școala din Munich, el a produs binecunoscutele sale volume de istorie scrise într-un duh catolic și cu un mare entuziasm pentru Evul Mediu. Acestea includ *Istoria Sfintei Elisabeta a Ungariei* (1836) și *Monahii occidentului* (7 volume., 1860-1877).

raționalism).<sup>152</sup> În general, problema despre geneza unui sistem sau viziune despre lume nu poate fi înlocuită de nici un din „influențe.” Nici una dintre influențe nu depinde în același fel și nici o dependență nu înseamnă un împrumut direct. „Influența” poate fi o piatră de poticnire sau o convingere sau poate opera ca și revers. O problemă care poate pusă cum se cuvine și rezolvată eventual numai când procesul genetic ca și întreg este restaurat și trasat prin niște faze schimbătoare. Este mult mai important să discernem și să cuprindem intuiția fundamentală și să descoperim punctul de plecare în această dezvoltare. Fără aceasta ar fi dificil să vorbim despre „influențe.”

Aici nu poate fi nici o îndoială că Homiakov a început din experiența lăuntrică a Bisericii. El nu construiește și nici nu explică cât descrie și în aceasta constă tăria lui. El oferă o mărturie oculară mărturisind realitatea Bisericii după cum este ea descoperită dinăuntru, prin experiența vieții lăuntrice. În acest sens, teologia lui Homiakov poartă calitatea și caracterul unei mărturii. Orice similaritate și asemănare cu Möhler trebuie considerată nu la nivelul „influenței,” ci la nivelul experienței și mărturiei, ca și o abordare a aceleiași realități din diferite puncte de plecare.<sup>153</sup> Comun ambelor apare să fie o ființă conștientă în Biserică ca și o metodă de investigație teologică și cunoaștere. A fi în Biserică este o condiție necesară pentru cunoștințele teologice – creștinismul poate fi cunoscut numai din interior. „La fel ca și toată viața Duhului, această mărturisire este accesibilă numai credinciosului și membrului Bisericii.” Iurie Samarin, în celebrul său „cuvânt înainte,” a remarcat pur și simplu caracterul experimental al căii lui

---

<sup>152</sup> Jean Baptiste Bordas Demoulin (1798-1859) a fost un filosof francez. Ernst Sartorius 81797-1859) a fost un teolog luteran german care a predat la Universitatea din Dorpart din 1824 până în 1835, în timpul căruia el a scris un atac la adresa raționalismului, *Beiträge zur Verteidigung der evangelischen Rechtgläubigkeit* (Heilderbserg, 1825-1826).

<sup>153</sup> Trebuie luat în considerare nu atât de mult *Symbolika* lui Möhler, cât mai mult cartea lui despre Biserică.

Homiakov de a își elabora teologia. „Homiakov a stabilit domeniul luminii, atmosfera Bisericii.” În aceasta constă semnificația și influența istorică.

Scrierile teologice ale lui Homiakov au fost pentru prima dată publicate postum. Ele au intrat în folosința teologică mai târziu, fiindcă mulți nu au avut încredere în ele, o neîncredere și o precauție deplin explicată de noutatea lor. El a avut o metodă inovativă, dar nu a avut un conținut inovativ – el cerut o întoarcere la „calea uitată a cunoașterii experimentale a cunoștinței de Dumnezeu.” Aceasta a fost tocmai ceea ce generațiile subsecvente au valorizat cel mai mult și încă mai continuă să valorizeze. Această calitate experimentală din teologie a indus în confuzie aderenții vechilor metode.

Cea mai importantă lucrare din moștenirea teologică a lui Homiakov este lucrarea sa intitulată *Un experiment în expunerea catehetică a Învățăturii Bisericii* [*Opyt' katikhizicheskago izložheniia ucheniia o tserksvi*, publicată numai în 1864]. Homiakov i-a dat titlul simplu *Biserica este una* [*Tserkov odna*], care este concomitent tema și teza, premisa și concluzia.<sup>154</sup> „Tipul literar” de care se leagă acest „experiment” catehetic se leagă trebuie specificat mai repede. În Homiakov se poate căuta în deșert definiții și dovezi. El pune și ridică o altă problemă. De fapt, încă de la început el exclude posibilitatea definirii și a dovedirii a tot ceea ce este printr-o argumentare formală, care poate lega și obliga pe credincios. Homiakov neagă înseși posibilitatea sau nădejdea „demonstrării adevărului și a ajunge la el prin puterea rațiunii cuiva.” El vorbește aici de puterea cunoașterii adevărului creștin. „Puterile rațiunii nu

---

<sup>154</sup> Nu se știe încă clar care dintre clerici au citit lucrarea lui Homiakov *Opyt' (Ispovedanie)* în manuscris, dar în cuvintele sale proprii, „toți cei care au citit-o au fost de acord că este deplin ortodoxă și numai formatul ei este îndoielnic și nepotrivit. Evident acesta a fost mitropolitul Filaret. În timpul anilor 1840 relațiile între Filaret și Homiakov au fost bune și mitropolitul a ascultat cu o simpatie deosebită la poveștile lui Homiakov despre Anglia, viața ei religioasă și aspirațiile contemporane. [Nota autorului].

depășesc adevărul lui Dumnezeu și slăbiciunea umană este făcută evidentă în slăbiciunile dovezilor.” El se reține conștient de a oferi dovezi sau definiții – el mărturisește sau descrie. În loc de un determinism logic el caută să traseze chipul Bisericii, de a îl portretiza în toată vitalitatea lui duhovnicească, în caracterul lui evident de sine. Mai mult, el face o chemare și ea cheia trecerii prin porțile Bisericii. Aceasta este credința. „Cunoașterea creștină nu este o afacere pentru investigația rațiunii, ci pentru credința în viață și har.” Autoritățile Homiakov îi opune libertatea, cu ca și drept ci ca și responsabilitate. Aceasta înseamnă că el se opune evidenței lăuntrice a adevărului față de obligația formală a dovezilor externe.

Le nu permite nici o libertate a opiniilor private – el insistă în special pe ceea ce este opus. Prin urmare el neagă persuasiunea rațională, fiindcă toate persoanele raționalizează pentru sine și din sine. Credința nu este și nu poate fi o „afacere privată,” căci credința înseamnă comuniune cu Hristos. Credința, care vine dintr-un Duh unit și singular este prin urmare întotdeauna ceva ținut în comun – este o afacere comună.

O să înțelegem Scriptura în măsura în care ținem tare credința și în măsura în care primim cu bucurie înțelepciunea care trăiește în noi și nu ne este oferită personal, ca și membrii al Bisericii. Ți-a fost oferită parțial, fără să elimine în întregime greșelile tale personale, dar este oferită Bisericii ca și plinătate a adevărului, fără nici o nuanță a greșelii. Prin urmare noi nu judecăm Biserica, ci ne smerim în fața ei, ca să nu fim tăiați de înțelepciune.

Biserica după cum o portretează Homiakov este mai presus de orice o unitate: „unitatea harului dumnezeiesc care trăiește între pluralitatea creaturilor raționale care se pleacă în fața harului.” Două motive sunt coordonate în această definiție: „unitatea” [*dinŭvo*] și „plecarea” [*pokornost*] omului. „Harul este oferit chiar și celor care nu se pocăiesc, care nu îl folosesc (ca să vorbim mai direct că își îngroapă talantul lor), dar ei nu sunt în Biserică.” Numai prin ascultare, adică, prin iubirea și comuniunea liberă, putem aparține și locui în Biserică. Samarin remarcă faptul că „ea

Biserica primește la sânul ei numai pe cei liberi.” Libertatea este descoperită și realizată tocmai în ascultare. Căci omul nu găsește nimic extern sau străin în sine, nici măcar în lipsa lui de putere a singularității sale duhovnicești, ci în tăria unității duhovnicești sincere cu frații, cu Mântuitorul.” Această putere nu este cea a unei multitudini adunate în unitate, nici cea a unei fuziuni simple sau a unei uniri a posibilităților umane. Tăria vine din Duhul lui Dumnezeu. „Fiecare din noi, din pământ – o Biserică, din ceruri.” Tăria unității stă în Duhul Făcător de viață care singur poate unifica. Nu este o înțelegere prin sine, ci înțelegerea Bisericii, adică, în Hristos și în Duhul Sfânt, care asigură și mărturisește adevărul.

Atunci când în polemica sa împotriva „confesiunilor occidentale” Homiakov contrapune „sfânta unitate a iubirii și a rugăciunii” față de „separatul personal,” el nu face distincția între „înțelegerea iubirii și „harului de viață dătător,” a cărui singură putere poate stabili „înțelegerea” și „unitatea.” Toată valoarea înțelegerii costă în modul irefutabil pe care înțelegerea o mărturisește despre harul și prezența Duhului, fără de care înțelegerea este imposibilă. Credința „îndoielnică” [*verovanie*] este schimbată în inflexibilitatea „credinței” [*vera*] numai prin tăria Duhului Sfânt.

Credința este întipărire pe care Duhul Sfânt o lasă asupra credinței. Această întipărire nu este oferită omului care trăiește după propriile sale opinii; ea este în întregime negată omului care locuiește singur în subiectivitatea sa individuală, îndoielnică. Ea a fost oferită odată pentru totdeauna Bisericii apostolice adunată în sfânta unitate a iubirii și a rugăciunii în marea zi a Cincizecimii. Din acel moment înainte, creștinul – omul subiectiv, prin propria sa infirmitate imorală ca și un protestant orb – devine un catolic străvăzător în sfințenia Bisericii Apostolice, cărei îi aparține ca și o parte invizibilă.

Acest caracter plural al credincioșilor nu este un rezultat al unei singuri „deveniri catolice,” ci rezultatul partășiei la unitatea harului. „Catolic” și „conciliar” [*sobornyi*] nu înseamnă „universal.” În

acest moment el nu vorbește de numere, expunere sau sens geografic a ceea ce noi înțelegem prin „universal,” ci ceva cu mult mai înalt. „Toate numele voastre provin dintr-un accident uman, dar ale noastre sunt derivate din înseși esența creștinismului.” Sfântul Atanasie a înțeles catolicitatea în același fel. Pentru Homiakov „conciliaritatea” [*sobornost*] nu coincide în nici un fel cu „obișnuitul” sau corporatul. În această înțelegere conciliaritatea este nu este în general o caracteristică umană ci una dumnezeiască a Bisericii. „Nu este personală și multitudinea persoanelor, ci Duhul lui Dumnezeu care trăiește în totalitatea lui Dumnezeu și care păstrează și scrie tradiția în Biserică.” „Unitatea morală” este numai o condiție umană și un garant al acestei transfigurări conciliare în Duhul Sfânt.

Credința este în întipărire pe care Duhul Sfânt o lasă asupra crezurilor. Această întipărire nu este oferită omului care trăiește după propriile judecăți; este negată în întregime omului care locuiește în individ, o subiectivitate singulară. A fost oferită odată pentru totdeauna Bisericii Apostolice adunate în sfânta unitate a iubirii și rugăciunii în mare zii a Cincizecimii. Din acel moment înainte creștinul – omul subiectiv, prin propria sa infirmitate morală ca și un protestant orb – devine un catolic care vede în sfințenia Bisericii Apostolice, de care aparține ca și o parte invizibilă.

Caracterul plural a credincioșilor nu este un „rezultat al devenirii catolice,” sau a „conciliarului” [*sobornyi*] care nu înseamnă „universal” ci a ceva cu mult mai înalt. „Toate numele voastre vin dintr-un accident uman, dar ale noastre sunt derivate din esența creștinismului.” Sfântul Atanasie a înțeles conciliaritatea în același fel. Pentru Homiakov „conciliaritatea” [*sobornost*] nu coincide în nici un fel cu „obișnuitul” sau corporatul. În înțelegerea sa conciliaritatea nu este în general umană, ci o caracteristică care vine de la Dumnezeu către Biserică. „Nu este persoana sau o multitudine de persoane, ci Duhul lui Dumnezeu în totalitatea Bisericii care păstrează și scrie tradiția în Biserică.” „Unitatea

morală” nu este numai o condiție umană și un garant al acestei transfigurări conciliare a Duhului.

Semnul distinctiv al dumnezeiescului în Biserică este văzut în întregul lăuntric și în catolicitatea căii ei, a adevărului ei, a vieții ei, a unității ei totale – nu în sensul unui agregat mecanic sau aritmetic pentru toți membrii și toate părțile, ci în nici un moment nu există un astfel de agregat actual ci în sensul unei legături mistice (supraconștiente) și a unei comunități moral duhovnicești din toate părțile membrilor, între ei înșiși și care sunt comuni cu Capul lui Hristos.<sup>155</sup>

Numai printr-o neînțelegere Homiakov poate fi acuzat de a lega unitatea Bisericii numai de trăsăturile morale și de cele psihologice, „exagerând semnificația înțelegerii și discordiei umane” și diminuând „demnitatea și valoarea Adevărului.” Părintele Florovski a exprimat o astfel de muștrare într-un fel cât se poate de tranșant într-o dezbatere mai târzie. „Din înțelesul general al sistemului nu este clar dacă a fost pur și simplu un artificiu decorativ.” Gândirea lui Florenski este posibilă să lege tot înțelesul polemicii lui Homiakov împotriva „confesiunilor vestice” cu dorința de a „înconjura legea și obligația, ca niște elemente ale unor romantici, cu socializare și consangvinitate, ca și niște elemente ale slavilor.” În doctrina „conciliarității” Florenski detectează numai un socialism închis, o „abordare precaută față de o teorie a unei suveranități umane universale” („aceasta explică totul din momentul social”). O astfel de reinterpretare a viziunii lui Homiakov poate fi cataloghisită mai mult ca și morală și invective decât critică. Indiferent cât de ambiguu social ar fi fost slavofilii în prezentarea viziunii lor filosofice. Doctrina lui Homiakov a Bisericii rămâne complet adevărată pentru tradiția patristică fundamentală și

---

<sup>155</sup> Această înțelegere a conceptului de *sobornost* nu ar trebui comparată cu cea a lui Vladimir Soloviov în *Temeliile duhovnicești ale vieții* [*Dukhovnye osnovy*]. [Nota autorului].



antică.<sup>156</sup> El modelează pur și simplu polemica sa despre obiceiurile Bisericii antice de a juxtapune Biserica și erezia mai presus de toată iubirea și neînțelegerea sau comunitatea și izolarea – după cum a făcut Sfântul Irineu, Tertulian, Origen și cel mai pronunțat dintre toți Augustin, care a mutat accentul într-un fel în special expresiv către iubire. Tocmai în acest fel și-a încheiat Augustin polemica sa împotriva donatismului.<sup>157</sup>

Homiakov nu a putut găsi o ilustrație foarte incisivă a principilor polemicii Bisericii primare în remarcabila lucrare a lui Möhler *Die eineit in der Kirche*. În timp ce este adevărat că Homiakov nu face nici o referință la această carte, restul lucrărilor lui Möhler au câștigat atenție în cercurile slavofile – atât *Simbolica*, care respinge protestantismul tocmai fiindcă conduce la individualizare, cât și atenția sa acordată cercurilor slavofile – atât *Simbolica*, care respinge protestantismul tocmai fiindcă conduce la individualizare, cât și remarcabile sa monografie despre Sfântul Atanasie, în care interpretează polemica sa împotriva arienilor în duhul „conciliarității” pe care l-a direcționat în împotriva duhului schismei și al contradicției. Homiakov a urmat îndeaproape literatura teologică contemporană și ne este greu să credem că remarcabila sa carte despre Biserică a rămas necunoscută sau inaccesibilă. Înseși

---

<sup>156</sup> În contras, Prințul S. N. Trubețkoi a accentuat că „teologia lui Homiakov și a ucenicilor lui nu a corespuns normelor antice ale Ortodoxiei și a conținut o deviere d la ea, dar într-o direcție romano-catolică: o învățătură exagerată despre Biserică, transformând-o într-o dogmă primară a doctrinei religioase.” *Sobornnae sochienie*, vol. 1, pp. 445-446. [Nota autorului].

<sup>157</sup> Donatismul a fost o mișcare schismatică din secolul al IV-lea, care are niște rădăcini care merg înapoi la creștinismul African, care a divizat creștinismul în Africa de Nord. Donatiști a avut o viziunea foarte rigoristă și exclusivă a Bisericii, susținând că alți apostati și alți păcătoși de reputație nu se pot pocăi și nu se pot reunii cu trupul lui Hristos. Schisma a început când noul episcop de Cartagina hirotonit în 312 a fost găsit că a fost hirotonit episcop și a căzut sub persecuția lui Dioclețian și mai apoi s-a pocăit. Donatiștii au refuzat să îl recunoască și au refuzat să mențină o comuniune cu oricine nu a făcut-o sau cu toată Biserica Ortodoxă.

titlul cărții lui Möhler, *Unitatea în Biserică sau principiul catolicității* este cât se poate de indicativ. Cel mai acurat echivalent aici pentru termenul „catolicitate” ar fi tocmai *sobornost* și Möhler definește „catolicitatea” tocmai ca și unitate în pluralitate, ca și continuitatea vieții comune. Originalitatea lui Homiakov nu este diminuată de această juxtapunere – diferite perspective istorice nu fac decât să lărgască perspectivele.

Homiakov nu putea găsi în Möhler o generalizare congenitală a mărturiei patristice, căci în cartea sa Möhler a elaborat o doctrină a Bisericii „în duhul Părinților Bisericii a primelor trei secole.” Întâlnirea duhovnicească a lui Möhler este cât se poate de caracteristică. Möhler aparținea generației teologilor catolici germani care au dus în acei ani o luptă lăuntrică cu epoca Iluminismului – cu duhul „iosefinismului” sau așa numitul „febronianismului.”<sup>158</sup> Această luptă nu a fost purtată numai de dragul unei tradiții scolastice tridentine, ci și în numele unei recuperări religioase a întregului patristic. Așa a fost „școala catolică” de la Tübingen, căreia în adăugirea lui Möhler îi mai aparțineau Dery, Hirscher și în următoarea generație Staudenmaier, Khun și Hefele. Mai presus de toate, școala istorică de teologie, propusă ca și scopul istoriei Bisericii a portretizării Bisericii – acest organism divino-uman, purtător de duh – în formare lui lăuntrică și în creștere sa. Acest principiu al vieții harului a fost opus principiului autorității formale, făcând o depășire lăuntrică a acestui „duh” romantic sau a ultramonatizismului a cărui cel mai înalt

---

<sup>158</sup> Iosefinismul se referă la sistemul austriac al relațiilor Stat-Biserică, construit în secolul al XVIII-lea ca și o parte din Iluminism. Implementarea viguroasă a acestui sistem al lui Iosif i-a conferit numele, dar a fost în practică încă din anii 1760, în măsurile adoptate de prințul Kanuiț și Maria Tereza pentru ca să o aducă sub controlul statului. Febronianismul a fost o teorie construită de Iustin Febronius (Johann Nikolaus von Hontheim) în *De praesenti statu Ecclesiae deque legitima postestate pontificis liber singularis* (1763). Hontheim a intenționat să expună papalitatea și să îl oblige pe papă să se întoarcă la duhul creștinismului primar. Febronianismul a fost condamnat în 1764 de papa Clement XIII.

punct a apărut la Sinodul din Vatican.<sup>159</sup> Vechea opoziție catolică și-a găsit hrana tocmai în duhul școlii din Tübingen.

Un efort general de a împlini o conștiință de sine bisericească, înălțată de un sentiment pentru Biserică, au însoțit restaurarea sensibilității dimensiunii istorice a Bisericii. Suplimentarea acestui efort a fost un plan filosofic similar cu cel întâlnit în Kireevski: experiența Sfinților Părinți trebuia combinată sau „considerată” dimpreună cu experiența învățaturii contemporane și a filosofiei moderne. Învățăturile lui Möhler despre Biserică în special conțin o adaptare creativă sau utilizare de motive luate din Schelling, Hegel și Schellermacher. În lucrările acestuia din urmă el subestimează chipul Bisericii într-un fel opusă direct și conștient stadiului lui Hegel. Trebuie avut întotdeauna în minte că sinteza lui nu începe din niște „principii abstracte” sau din niște premise filosofice, ci din existența concretă, din realitatea harului din Biserică.

El nu construiește o schemă intelectuală, ci descrie o experiență vie. Möhler judecă și respinge Reforma, adică respinge înseși principiul Protestantismului, din adâncurile unei conștiințe de sine bisericești și din experiența realității Bisericii.

O afinitate binecunoscută între *Symbolica* lui Möhler și programul polemic conținut de celebrul pamflet „Despre confesiunile occidentale.”<sup>160</sup> Homiakov a scris acest pamflet din niște motive private, aproape accidental, la o altă obligație. Dar tema este trasă organic din duhul sistemului. Fiindcă Homiakov a privit ca și cel mai important și de primă importanță unitatea

---

<sup>159</sup> Sinodul de la Vatican I, cel de la XX-lea din sinoadele generale al Bisericii Romano Catolice care s-a ținut în Basilica Sântului Petru din 1869 până în 1870 și care promova două constituții doctrinare: *Dei Filius*, care trata cu probleme de credință, rațiune și legătura din ele și *Pastor aeternus*, care definea primatul jurisdicțional papal și infailibilitatea papei.

<sup>160</sup> Ar trebui să comparăm aceasta cu extensiunea subsecventă a criticismului lui Homiakov despre toată istoria filosofie moderne ca fiind întemeiată pe „principiul convingerilor personale,” față de care a contrapus doctrina conștiinței catolice și conciliare [Nota autorului].

ontologică, conciliaritatea sau catolicitatea, din viața Bisericii, trebuind să explice posibilitatea diviziunii din lumea creștină, la fel ca și sensul diviziunilor și al separațiilor care au avut loc de fapt. Prin urmare, el a mutat accentul pe planul moral și ontologic cu scopul de a subestima deficitul iubirii ca și o sursă pentru schisma occidentală. El s-a străduit să arate și să golească înseși rădăcina schismei și să demonstreze forța separatoare primară.

Homiakov poate cel mai puțin dintre toate să fie suspectat de subestimarea semnificației și de importanța deviațiilor și greșelilor dogmatice. În orice caz, în corespondența sa cu Palmer, Homiakov a insistat cu o candoare completă pe necesitatea unei înțelegeri preliminare și pe o armonie a dogmei, accentuând că Biserica nu poate fi „reunită pe diferențe de opinie.” Făcând așa el a menținut că orice înțelegere simplă trebuia să se încheie intelectual și sincer, orice concordanță cu plinătatea învățăturilor catolice a Bisericii, care sunt numai o mică parte a ceea ce înseamnă să aparținem Bisericii în deplinătatea capacităților cuiva din viață. Un „impediment moral” – voința de diviziune – încă mai rămâne.

Homiakov trebuia să stabilească presuposițiile fundamentale pentru o discuție asupra problemei „confesiunilor” individuale. În istoria confesiunii ortodoxe (sau în așa numita „teologie polemică”) el a conferit un serviciu incomparabil plecând de la ceea ce este un cazuism tradițional sterp și a oferit o confirmare publică și judicioasă a acestei probleme. Schițele lui aranjate și cumva au simplificat istoria occidentului creștin, obligându-l să intre într-o schemă a unui colaps al „unității” și „libertății” din cauza unei iubiri împovărate. „Pamfletele” polemice ale lui Homiakov nu trebuie acceptate ca ceva diferit decât ceea ce pretind ele a fi: o schiță, o introducere, o schematizare și nu un sistem. În orice caz, el a formulat problema cu forță și în esențialele ei.

## VIII

*Întregul dialectic și cel organic: Samarin și Homiakov*

În viziunea sistematică a lui Homiakov, înțelegerea și estimarea discernerii istorice și a realizării tradiției apostolice (desemnat de obicei în vest prin termenul imprecis de „dezvoltare dogmatică”) merită o atenție specială. La începutul disputei din anii 1840 pe această temă a izbucnit o controversă pe teme slavofile. Ocazia a fost oferită de Iurie Samarin, care în acele momente exercita o patimă puternică pentru filosofia lui Hegel. El tocmai a trecut peste examenul al maestrului său și și-a scris dizertația sa despre Ștefan Procopovici.<sup>161</sup> În istoria Bisericii rusești din timpul domniei lui Petru I Samarin a văzut o lovire dintre cele două principii: romanianismul și protestantismul. Astfel s-au întâlnit două înțelegeri diferite a procesului istoric care s-au întâlnit unul cu altul. Pentru Samarin dialectica poziționează diviziunea ca și punctul de plecare (cea ce se conformează deplin stilului hegelian), în timp ce punctul de vedere organic al lui Homiakov este precizat ca și un tot organic. Samarin a făcut câteva distincții acute între cele două aspecte indivizibile ale ființei Bisericii: Biserica ca și viață a tainelor (și el nu a permis nici o dezvoltare în acest sens) și Biserica ca și școală.

Dezvoltarea Bisericii ca și școală este o aspirație de a ridica viața la nivelul unui sistem strict de dogmatică. În timp acest aspect secund s-a dezvoltat ca și ceva mai înalt și mai semnificativ cât primul. Sinoadele ecumenice au marcat un stadiul mai înalt în dezvoltarea Bisericii, care corespundea în acest sens cu faptul că tainele există în viața zilnică și consecvent sunt o formă mai înaltă a manifestării Bisericii.

---

<sup>161</sup> Ștefan Iavorschi i Feofan Prokopovici, cinci volume în revista lui Samarin *Sochinenia* (Moscova, 1880).

Până când victoria a fost câștigată, această tensiune imediatul vieții cotidiene și conștiința Bisericii „luptătoare” (adică, cea militantă) nu poate fi și nu v-a fi niciodată mutată. Dezvoltarea nu încetează niciodată. „Biserica se dezvoltă, adică ne conduce constant către o conștiință a veșniciei, la un adevăr inepuizabil, pe care îl posedăm.” Aceasta nu înseamnă că numai prin acest proces de conștiință de sine a devenit pentru prima dată Biserica. Biserica a existat de la început. Totuși, pentru Samarin conștiința marchează a un stadiu mai înalt.

Samarin îi atribuie filosofiei rolul unui judecător în confruntarea opiniilor teologice. Un studiu al ortodoxiei m-a dus la concluzia că Ortodoxia își v-a realiza potențialul și superioritatea ei numai când v-a fi justificată de știință [filosofie], că probleme Bisericii se leagă intim și indisolubil de soarta lui Hegel.

El oferă prompt motive pentru această afirmație neașteptată. El vede preeminența Ortodoxiei în întregime în faptul că Biserica nu aspiră să absoarbă știința sau Statul (după cum o face catolicismul, ca să spunem lucrurilor pe nume) și le recunoaște relația lor „ca și sfere separate” care se bucură de o libertate relativă. „[Biserica] se învederează pe sine ca și Biserica.” Într-un duh complet hegelian Samarin ascunde Biserica unui anumit moment izolat al credinței, limitându-se la un simplu moment religios. Religia nu trebuie să devină o filosofie, căci aceasta i-ar perturba independența ei. Din câte urmează, credea Samarin, că filosofia este preeminentă, căci numai ea poate garanta inviolabilitatea sferei religioase și să ridice o barieră dreaptă între rațiune și credință. „Ea [filosofia] recunoaște religia, cu toate particularitățile ei, tainele și miracolele ei, într-o sferă separată.” Samarin a văzut falsitatea confesiunilor occidentale în lipsa de diferențiere în niște „sfere separate.” Numai Ortodoxia ar putea justifica filosofia contemporană: „filosofia își definește locul [ortodoxei] ei ca și nu moment veșnic existent în dezvoltarea duhului și dedice să fie în favoarea disputei dintre ea și confesiunile religioase occidentale.” Prin „filosofie” Samarin se referea la Hegel

și el a accentuat că „afară de această filosofie Biserica Ortodoxă nu poate exista.”

Nu este nevoie să intrăm în detalii în dezbaterile lui Homiakov cu Samarin și nu putem reconstrui detaliile dezvoltării ei. Mult mai importantă față această înțelegere a premiselor ei. După ce a am citit dizertația lui Samarin Homiakov a oferit următorul răspuns: „nu conține nici o iubire deschisă față de Ortodoxie. Taina vieții și a surselor sunt inaccesibile științei și aparțin numai domeniului iubirii.” Toată unicitatea doctrinei lui Homiakov a dezvoltării Bisericii se înrădăcează în această afirmație. „Cunoașterea adevărului lui Dumnezeu este conferită numai prin iubirea mutuală a creștinilor și nu are nici un alt garant al acestei iubiri decât această iubire.” (Homiakov se referă la celebra scrisoare circulară a patriarhilor estici din 1848).<sup>162</sup>

Biserica își poartă mărturie sieși. „Biserica a moștenit de la acestei apostoli binecuvântați nu numai cuvântul ci și moștenirea unei vieți lăuntrice, o moștenire a gândirii, care nu poate fi exprimată dar care totuși tânjește constant ca să se exprime pe sine.” Ca și un organism al iubirii Biserica nu este și nu poate fi subiectul judecății unui scrutin decisiv al Bisericii, dar decizia Bisericii curge pe un sens lăuntric care vinde de la Dumnezeu și nu de la o argumentație logică. Homiakov accentuează identitatea și caracterul nefrânt al conștiinței de sine a Bisericii.

Gândirea Bisericii contemporane este aceeași minte care a scris Scripturile, aceeași minte care subsecvent a încunostințat și a descoperit acele ca fiind Sacre, aceeași minte care încă mai târziu a

---

<sup>162</sup> Scrisoarea circulară a fost scrisă de Patriarhul Fotie al Constantinopolului (820-891) către patriarhii estici. A fost reprodușă în Rusă cu o altă ocazie mai târziu decât 1848 și a fost adăugată celei de a doua ediție a lucrării *Razgovory mezhdû ispyiuiščim i uverennym o pravoslavii vestochnoi greko-rossiiskoi țerkvi, s prisovokupleniem vypiski iz okružhago pis'ma Fotiia, patriarka țargradskago, k vostochnym patriarșim prestolam* (Moscova, 1833), scrisă de Filaret al Moscovei în 1811. A se vedea mai sus, vol. I, p. 213. A se vedea traducerile profesorului Richard Haugh a scrisorii patriarhului Fotie și a *Mistagogiei* lui. Ele au apărut gata de publicare în 1976. [Nota autorului].

formulat înțelesul lor la sinoade și le-a conferit o formă și niște ritualuri simbolice. Gândirea Bisericii, în vremurile noastre cât și în cele care au trecut, este o revelație care nu a fost ruptă și o inspirație a Duhului lui Dumnezeu.

Întotdeauna Homiakov a considerat definiția teologică și interpretarea dovezilor doctrinare ca fiind condiționale, prin care nu a voit să se ceară ca fiind deplin adevărat, ci că plinătatea și adevărul pot fi percepute și recunoscute numai din lăuntru.

Toate cuvintele noastre, dacă îmi este permis să mă exprim în acest fel, nu sunt esențial lumina lui Hristos, ci numai o umbră pământească. Binecuvântați fie cei care, contemplând umbra câmpurilor de pe Iuda le este permis să vadă lumina cerească de pe Tabor.

Homiakov a ezitat să încunoștințeze terminologia dogmatică ca fiind suficientă prin sine și afară din experiența potrivită, adică, ca și o expunere demonstrativă.

Efortul analitic este inevitabil; dar poate fi considerat ca fiind bun, căci mărturisește că credința creștinului nu este pur și simplu un ecou de formule arhaice. Totuși, se face aluzie la comoara unei gândiri profund care nu poate fi păstrată intim de Biserică la sânul ei. Această gândire nu se găsește numai într-o abilitate conștientă singură; ea se reflectă în plinătatea existenței morale și raționale.

În raționamentul său Homiakov rămâne din nou complet credincios principiilor teologiei patristice (a se compara felul în care părinții capadocieni și-au purtat polemica lor împotriva lui Eunomie și a hiper-optimismului său religios-gnoseologic).<sup>163</sup> Nu

---

<sup>163</sup> Eunomie al Constantinopolului (335-394) a fost episcop de Cizic și un apărător înflăcărat al anomoeanismului, apărarea radicală a arianismului. Cele care puțin se cunosc despre scrierile sale iasă din respingerile păstrate de Vasile cel Mare al Capadochiei, Grigorie de Nyssa și Apolinarie. A se vedea volumul șapte, *Părinți estici ai secolului al IV-lea* în *Colecția lucrărilor lui Georges Florovski* pentru niște capitole separate despre Sfântul Vasile și Sfântul Grigorie de Nyssa. O critică a gândirii lui Apolinarie și a apoloniarismului este conținută în volumul șapte și



există temelii pentru al suspecta pe Homiakov, după cum a făcut-o Părintele Pavel Florenski, de a evita deliberat toată „precizia ontologică.” Homiakov se întrebă „cum poate cineva fi ortodox.” Tot el și răspunde:

Crezând necondiționat în tot ceea ce este pronunțat de Biserică, știind că tot ce pronunță Biserica în toate vremurile este adevărat, dar și că tot ce are Biserica de spus nu poate fi contestat de autoritatea ei. Trebuie să înțelegem cu smerenie și cu sinceritate, fără să judecăm acolo unde înseși Biserica nu a judecat.

Nici un sistem teologic nu a fost declarat corect sau posibil. Homiakov și Samarin au venit împreună și au fost de acord cu privire la această concluzie, dar ei au ajuns la acest punct prin cărări diferite și din motive diferite. Homiakov acceptă teologia ca și un trecut viu, ca și primul dar nealterat și original al revelației Bisericii. Teologia poate și trebuie să rămână o mărturie „analitică” și o confirmare a revelației. Pentru Homiakov teologia descrie realitatea harului și este descoperită în experiența inviolabilă și imutabilă a Bisericii. Samarin a reprodus cu credincioșie ceea ce a fost înțelegerea cea mai primară a înțelegerii lui Homiakov a percepției de sine a Bisericii: „Biserica nu este un sistem, nici o doctrină sau instituție. Biserica este un organism viu, un organism al iubirii și al adevărului sau mai precis al adevărului și al iubirii ca și un organism.” În zilele sale vocea lui Homiakov a răsunat ca și o reamintire a realității Bisericii – o pomenire a faptului că Biserica este sursa primară și măsura oricărui efort genuin de a construi teologie.

S-a oferit un semn de întoarcere – o întoarcere de la școală la Biserică, ceea ce explică de ce apelurile au luat în derâdere chiar și pe cei mai buni dintre „teologii de școală.”<sup>164</sup> Teologia europeană

---

într-o măsură mai mare în volumul opt, *Părinții Bizanțini ai secolului al cincilea în Lucrările colectate ale lui Georges Florovski*.

<sup>164</sup> Nici chiar A. V. Gorski, în eseurile lui lipsite de convingere și pătrundere despre Homiakov în *Bogoslovski vestnik* (noiembrie, 1900). [Nota autorului]. Gorski

contemporană occidentală l-a oferit un context mult mai familiar decât cel permis de niște cheltuieli neașteptate și neobosite a ascetismului și teologiei patristice. Chemarea lui Homiakov părea mult prea îndrăzneță și deschisă. Chiar și limba eseurilor teologice ale lui Homiakov au câștigat o circulație largă și o remarcare deosebită a fost oferită cititorului impreciziei lor cărturărești: „câteva expresii imperfecte și lipsite de exactitate derivă din faptul că autorul nu a primit o educație teologică potrivită.” (Această notă a cenzorilor a fost reprodușă până la ediția din 1900).

Orișicum, circumstanțele s-au schimbat în curând. În anii 1860 influența lui Homiakov putea fi resimțită cu ușurință în interiorul zidurilor școlilor bisericești.

## XI

### *„Construcția în deșert” – nihilismul rus din anii 1860*

Momentele fundamentale, trei epoci, pot fi izolate în viața istorică a filosofiei ruse. Prima începe exact din primele trei decade din mijlocul anilor 1820 și mijlocul anilor 1850: „minunatele decade” ale romantismului rus și ale idealismului din primul cerc al „iubitorilor de înțelepciune” spre Războiul din Crimea.<sup>165</sup> Epoca a ajuns la un

---

(mort în 1875) a slujit mai mulți ani ca și rectorul Academiei din Moscova. A se vedea mai jos.

<sup>165</sup> Războiul din Crimea, care a început în 1853 și care s-a finalizat în 1856, a fost o înfrângere majoră pentru Rusia și a avut mari repercusiuni asupra Societății rusești. Rusia a provocat conflictul, nădăjduind că aceasta v-a fi o lovitură de moarte asupra Imperiului Otoman. Anglia și Franța, nu au simțit necesar să prevină expansiunea rusească fără să permită statului turc să se dezintegreze și a declarat război Rusiei. În război forțele Statului turc s-au dezbinat și au declarat război Rusiei. În război forțele rusești au fost umilite de englezi și francezi și a devenit aparent tuturor că Rusia a fost în urma Europei Occidentale cu privire la tehnologia și capabilitățile militare. Astfel, țara a ieșit din războaiele napoleonice ca și puterea militară ce domina în Europa suferit o pierdere a prestigiului pe care a mai fost recuperat decât în 1945. Pentru mulți din Societatea Rusă acesta a fost

final convulsiv și a fost însumată de un asalt violent asupra dispoziției lor mentale, printr-o rebeliune împotriva „fiilor” împotriva „părinților.” A doua epocă din istoria gândirii rusești – o vreme de deșteptare a unei mari dezvoltări socio-politice, o vreme a unor așa anumite „mari reforme,” urmate de „reacție” – care aproape coincide cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea.<sup>166</sup> A fost o vreme a unor lipse de înlocuiri puternic decisive și a celor mai profunde stratificări în toată structura și compoziția societății rusești și mai presus de toate între ruși. Mai presus de orice, la fel ca și în anii '30, a avut loc o înlocuire duhovnicească sau „o spargere a gheții.”

Oameni din diferite formații, a câtorva generații care au experimentat încercările „emancipării,” sunt de acord cu privire la acest punct de vedere. Chiar și cuvintele pe care le-au folosit s-au dovedit a fi inevitabil astfel. Strakhov<sup>167</sup> s-a îndoit cu cerbicie în anii următori ai războiului din Crimeea ca și de o vreme a unei „revoluții eterale” [*vozdušnaia revoliūtiia*]. „A fost să fie a tineretului, care este

---

un semn al unui sistem autocratic care pentru Alexandru și Nicolae I nu putea supraviețui.

<sup>166</sup> Țarul Nicolae I a murit în 1855, mai înainte de finele Războiului din Crimeea și a căzut pe succesorul și fiul lui Alexandru II ca să facă pace și să încerce să vindece națiunea rusă. Noul țar și-a întors imediat eforturile unor reforme majore asupra sistemelor politice, sociale, legale și militare, începând cu consultațiile care au condus la emanciparea serfilor în 1861. Reformele au survenit prea târziu și nu au fost suficiente pentru a rezolva probleme Rusiei și să trunchieze reformele fundamentale și represiunea unui ideal autocratic care s-a dovedit mai sterp în acele vremuri.

<sup>167</sup> N.N. Strakov (1828-1869) a fost un scriitor și un critic literar și dimpreună cu Apolon Grigorev și Dostoevski au format miezul comitetul editorial al jurnalului *Vremia*. Strakov aparținea cercului „oamenilor pământului” [*pochevnnikei*], care a chemat „o întoarcere pe la teritoriul rusesc” [*pochevnnikei*] și la Ortodoxie. Pentru o tratare recentă a lui, a se vedea Linda Gerstein, *Nicolae Strakhov* (Cambridge, Mass., 1971).

chemat la iubire,” a spus Șelungov.<sup>168</sup> Giliarov-Paltonov scria, „a fost asemenea stadiului îndrăgostiților mai înainte de căsătorie.”<sup>169</sup> „Am fugit ca și uimiți de iubire,” își reamintea Stasov.<sup>170</sup> Constantin Leontiev<sup>171</sup> își amintește și el acești ani: „îmi aduc aminte de vremea – a fost cu adevărat un fel de apus, o primăvară duhovnicească. A fost o dezrădăcinare de bucurie nelimitată.” O astfel de înțelegere și consens între contemporanii lui trebuie să fie crezută.

Soluția la misteriosul secret al anilor '60 stă în faptul că după Sevastopol toți și-au recuperat simțurile, au început să gândească și a dominat un duh critic. A fost o epocă uimitoare, o vreme când toți au voit să gândească, să citească și să studieze și apoi toți au voit să strige tare ce aveau pe suflet.

Descrierea lui Șelugnov oferă un sentiment pentru o unicitate totală a acestei dizlocări: a fost o dezrădăcinare universală. În vremea acestor „decade uimitoare” nu acesta este încă cazul. După cum spune Herzen în lucrarea *Gândurile și trecutul meu*, „în urmă cu treizeci de ani în Rusia viitorului exista exclusiv numai între câțiva tineri care tocmai părăseau copilăria. Larga mișcare „socială” a început numai mai târziu în anii „șazeci.”

Negocierile au început în noua mișcare. Adevăratul sens al „nihilismului,” după cum a fost numit, nu este conținut numai în faptul că nihiliștii au frânt tradițiile distruse și au respins sau au distrus o viață obișnuită decăzută. „Negația” a fost mai mult decisivă decât universală și în aceasta a constatat atracția ei. Nihiliștii

<sup>168</sup> N. V. Șelugov (1824-1891) a fost un scriitor asociat cu jurnalul *Contemporanul*. El a participat la stabilirea unor grupuri clandestine pentru distribuirea de manifeste și stabilirea de contacte între studenți și țărani.

<sup>169</sup> Autorul unei autobiografii care oferă o portretizare valabilă a acestor vremuri, Nikita Procopovici Giliarov-Platonov (1824-1887) a absolvit la Academia din Moscova, a predat acolo și a lucrat pentru guvern mai înainte de a își dedica deplin energiile jurnalismului. El a publicat un jurnal zilnic în Moscova care se bucura de niște plecări slavofile și a contribuit și la alte publicații slavofile.

<sup>170</sup> V. V. Stasov (1824-1904) a fost un artist și un critic muzical. .

<sup>171</sup> Se face referință la lucrarea lui Leontiev „Straniți vospomianski,” *Sochinenia* (1904), vol. 3. Despre Leontiev, a se vedea mai jos și nota 241

nu numai că au negat și au respins trecutul lor obsolet și oferit, dar orice „trecut” în genere. În acele vremuri, în alte cuvinte, ei au respins istoria. Mai mult decât orice, „nihilismul” rus din acei ani a însemnat mai mult un asalt violent din partea unui utopianism anti-istoric. Departe de a fi o epocă „temperată,” a fost tocmai una neliniștită, o vreme a animației, a paroxismului și a obsesiei. În spatele unei fațade „critice” actelor publice stau niște presupuneri non-critice, un vestigiul al dogmatismului „iluminismului”. Într-un sens direct și strict acesta a fost un pas înapoi la autoritatea secolului al XVIII-lea. Un arhaism deliberat domină stilul anilor șaizeci. Întoarcerea simpatetică la Rousseau (în parte pe calea lui Proudon) s-a dovedit a fi cel mai caracteristic dintre toate. Respingerea istoriei care a avut loc a fost schimbată radical într-o „simplificare” sau o negație generală de la „istorie” la „natură,” o reincludere a omului în „ordinea naturală,” în ordinea substanței, a Naturii.<sup>172</sup>

În același timp, a existat o întoarcere de la „obiectivitatea” idealismului în etică la „subiectivitate,” o întoarcere de la „moralism” la „moralitate,” (ca să vorbim în termeni hegelici) și de la istorismul lui Hegel sau Schelling la Kant – tocmai la Kant cel din a doua *Critică* dimpreună cu moralismul ei abstract, la Kant în duhul lui Rousseau.<sup>173</sup> Aceasta a fost din nou același abuz utopic al categoriei „idealului,” un abuz al dreptului de a face „judecăți morale” și afirmații, împotriva cărora Hegel a insistat cu mare preponderență. Sensul psihologic al utopianismului, care pretinde că redesemnează idealurile suficiente de sine în dogme. Există un

---

<sup>172</sup> D. S. I Pisarev (1840-1868) a fost unul dintre nihilistii de seamă ai anilor 1860. el a făcut niște apeluri repetate ca estetica să fie distrusă și îi populariza pe Drawin, Buckle și Comite în tineretul rus din acea vreme. Bartolomeu Zaițev (1841-1882), „Rochefortul rus” a fost un jurnalist care și-a început cariera scriind *Cuvintele rusești* [*Russkoe slovo*]. Fiind un exilat politic din Rusia, el a participat mai târziu la întemeierea Primei Internaționale.

<sup>173</sup> *Critica rațiunii practice* (1788) și *Critica facultății de judecare* (1790) au apărut la finele lui 1780. *Critica rațiunii pure* a fost publicată în 1781.

adevăr mare și imutabil în etica „imperativului categoric” și judecata morală nu poate și nu trebuie înlocuită sau obscurizată de nimic altceva. Orișicum, având în vedere că acest lucru se întâmplă frecvent, imperativul poate degenera într-o pretențiozitate visătoare, într-o anumită obsesie cu niște planuri de lungă durată. Se pierde orice sens al realității istoricității. Apolon Grigorev descrie apt rolul „seminaristului cu voința de fier” din istoria negației și nihilismului rus. Mai întâi de toate l-a avut în minte pe Irinarh Vvedenski,<sup>174</sup> dar acest caz a fost tipic. Existau mai mulți astfel de „seminariști.”

Odată ce s-au stabilit în niște puncte de vedere parțiale, într-o schemă specifică – indiferent că a fost cea a inversiunii, a centralizării administrative după modelul francez (cum a fost cazul lui Speraski) sau a realizărilor literare (la fel cum a fost cazul multor celebriități literare de-ale noastre) – ce le pasă lor dacă viața strigă din patul procrustean al acestei invenții, al acestui plan administrativ sau al unui ideal social șubred? Ei au fost bătuți în seminar, opresați în academie – așa că de ce nu ar funcționa viața în același fel crud?

Acesta a fost scolasticismul întors cu susul în jos. Un lider contemporan a emis fraza remarcabilă: „construcția în deșert.” O astfel de percepție de sine – „a te simți în istorie ca în deșert” este cât se poate de caracteristică pentru un utopic, pentru care „istoricul” este condamnat la distrugere. „Schisma dintre nihiliști” nu a perturbat unanimitatea completă caracteristică acestui moralism utopic.<sup>175</sup> În acest sens, nu este diferență între oamenii anilor „șaizeci” și cei ai anilor „șaptezeci.” În timp ce este adevărat că nihiliștii anilor șaizeci au respins verbal etica independentă și toată etica în general, substituind principiile „utilității,” „fericirii” și al „satisfacției” pentru niște categorii morale, ei totuși au rămas

<sup>174</sup> Irinarh Vvedinski (1815-1855) a fost în secolul al XIX-lea considerat „întemeietorul nihilismului.”

<sup>175</sup> Diferitele curente din nihilismul rus sunt trasate recent în Daniel R. Bower, *Antrenamentul nihilistilor. Educație și radicalism în Rusia țaristă* (Ithaca: Tipografia Universității din Cornell, 1975).

deplin captivați de același moralism de carte. Prin înseși hedonismul sau utilitarismul lor ei au rămas niște hedoniști pedanți și niște „legaliști,” fiindcă ei apărau un anumit sistem de „cunoaștere” și „rânduiești” – „simpla cunoaștere” și regulile simple – în opoziție cu realitatea istorică. În ciuda respingerii lui verbale a oricăror cunoștințe sau a oricărui drept de a judeca, oare nu a condamnat și nu a cenzurat Pisarev toată cultura istorică cu mâinile lui? Nu era Bentham pentru el un legalist tipic? Și după el Mill?<sup>176</sup> Nu cerea acest principiu al „utilitarismului” o remăsurare continuă a valorilor cu scopul de stabili cu precizie „cea mai mare” fericire sau utilitate?

Cei mai extremi „realiști” contemporani au pretins în deșert că doctrina teologică a evoluției odată pentru totdeauna mută toate „categoriile” teologice sau judecățile. Darwinismul a rămas de fapt în întregime o doctrină deplin moralistă, cu excepția faptului că în sistemul lui termenii „ștel” și „valoare” sunt deghizați ca și „adaptare.” De aici, numai un singur pas scurt și ușor a fost cerut pentru a ajunge la dreptul moralist din anii șaptezeci, când „idealul” a devenit cel mai obișnuit cuvânt și când „termenii” datorie și „sacrificiu” au fost folosiți cu cea mai mare frecvență. Aceasta a fost o variație pe aceeași temă. Acest patos pentru „facerea unor legi” moraliste sau hedoniste constituie un vestigiu psihologic și o abatere de la Iluminism. Este ciudat că un astfel de nihilism înapoiat și întârziat anti-istoric, acel istoric *netovshinia*, a putut devenii atât de popular în Rusia în zorii unei epoci a unor munci și a cercetări istorice și în contextul unei mari receptivități istoriosofice.

Din anii 1860 înainte se poate discerne o ruptură paradoxală și nesănătoasă în cultura rusă; nu pur și simplu o ruptură, ci un paradox. A doua jumătate a secolului al XIX-lea a

---

<sup>176</sup> A se vedea nota 182 din această secție. Ieremia Bentham (1748-1832) a fost un utilitarist englez și liderul radicalilor filosofi. James Mill (1773-1836), filosof scoțian, istoric și economist și-a crescut fiul său, John Stewart Mill (1806-1873), în duhul benthamit al radicalismului filosofic și este considerat în general cel mai efectiv vorbitor pentru punctul de vedere liberal al omului și al societății.

fost sărbătorită mai mult decât orice în istoria culturii al XIX-lea ca și un urcuș estetic, dimpreună cu o deșteptare religioasă și filosofică. În cele din urmă, a fost epoca lui Dostoevski și a lui Tolstoi, epoca unor poeți lirici cum ar fi Tiutchev și Fet,<sup>177</sup> epoca lui Serov, Chaikovski, Borodin și Rimski-Korsakov,<sup>178</sup> epoca lui Vladimir Soloviov, Leontiev, Apolon Grigorev și Fedorov<sup>179</sup> și a multor altora. O astfel de nume simbolizează epoca și aceasta marchează principala linie creativă a culturii rusești. „Conștiința de sine” rusă nu a egalizat și nici nu a urmat o linie creativă. „Distrugerea esteticii,” (de la Pisarev al Lev Tolstoi) a fost răspunsul la noua naștere a unui geniu artistic și adesea la cel mai insipid și mai ignorant raționalism care a fost format împotriva tânjirii și febrei religioase. Din nou ruptura și divergența a avut loc între „intellect” și „instinct,” între rațiune și intuiție. „Intellectul” a fost orbit și închis într-o prigonire de sine; pierde accesul în adâncurile experienței și ca și o consecință temperează, judecă, condamnă și cel mai puțin dintre toate. „Intuiția” vine tocmai mai înainte de această rațiune oarbă. O nouă ruptură socială – una între minoritatea creativă și cea productivă și a grupului numită ca și „inteligență” – a fost legată de acest fenomen. Născocit din cauza

---

<sup>177</sup> Afanasie A. Fet (1820-1892) a fost un poet rus de elită al secolului al XIX-lea. Teodor Tiutchev (1803-1873) a fost un poet liric adânc al iubirii și al naturii. Din cele aproximativ 300 de poeme, probabil *Siletium* (1833) este cel mai binecunoscut cititorilor occidentali.

<sup>178</sup> Valentin Alexandrovici Serov (1865-1911) a fost un artist și pictor de portrete remarcabil. El este binecunoscut pentru portretele executate familiei imperiale a țarului Alexandru III. Pert Ilich Chaikovski (1840-1883), celebrul compozitor de simfonii (șase la număr) și de balete este cel mai bine cunoscut pentru *Lacul lebedelor* (1876) și *Spărgătorul de nuci* (1892). Alexandru P. Borodin (1833-1887) a fost un compozitor și om de știință și unul dintre celebrii „cinci” compozitori, dimpreună cu Musgorski, Cui, Rimski-Korsakov (1844-1908), a cărui influență la instrumente și programele de muzică a fost mare în Rusia și afară din ea.

<sup>179</sup> Despre Soloviov, a se vedea mai jos, acest capitol, secțiunea XI; despre Leontiev, a se vedea mia jos acest capitol, secțiunea zece; despre Apolon Grigorev, a se vedea mai sus, acest capitol, nota 2; despre Feodorov, a se vedea mai jos, acest capitol, secțiunea XII.



unei atitudini stabilite față de filosofie și „metafizică.” Filosofi au fost cu greu tolerați. Deși în realitate societatea ca întreg se axa pe o neliniște, „iluminism,” diletantism și nu pe creativitate care a fost prescrisă că o v-a subția. Intră în „omul rangurilor amestecate” [*raznochinef*].<sup>180</sup>

O nouă luptă a început, o luptă genuină pentru gândire și cultură. Nu a fost o simplă întrecere cu un dușman extern, cât a fost mai mult un timp al unei reacțiuni politice, atunci când „filosofia,” ca și „știință rebelă” de o utilitate îndoielnică dar de un pericol evident, a fost exclusă din programul universității de instrucție. Noua luptă s-a mutat profund. Bătălia nu a venit nu din partea conservatorismului sau din stagnarea unor prejudecii antice, ci dintr-un „progresivism imaginar” sau cu simplificarea, cu o scădere a nivelului general. „Filosofia și-a pierdut creditul în toată Europa,” după cuvintele popularului Lewes, pe care radicalii ruși din acele vremuri iubeau să și-l amintească.<sup>181</sup> Negarea filosofiei sau mai acurat, abolirea filosofiei, a semnat tocmai decepție morală: alternarea criteriilor „adevărului” sau criteriul „utilității” ca și un substitut pentru ea. Aceasta a fost o boală fatală, care nu a fost înlănțuită de conștiința intelectuală.

Afirmația lui Mihailovski caracterizează toată perioada: „personalitatea umană este mai largă decât adevărul.”<sup>182</sup> Necesitatea adevărului a fost pur și simplu pierdută, la fel ca și sensul unei

---

<sup>180</sup> *Raznochinski* au fost fi de clerici, slujitori mici sau quasi-profesioniști care au jucat niște roluri majore în inteligență. A se vedea C. Becker, „*Raznochini: dezvoltarea conceptului și a cuvântului*,” *Revista americană de istorie și filosofie*, 4 volume, (Londra, 1845-1846) a ținut la înlocuirea metafizicii cu un „pozitivism științific.”

<sup>181</sup> George Henry Lewes, (1817-1878) soțul nuvelistului George Eliot, a fost un jurnalist englez, om de știință și filosof. *Istoria biografică a filosofiei*, 4 volume, (Londra, 1845-1846) a încercat să înlocuiască metafizica cu un „pozitivism științific.”

<sup>182</sup> Nicolae Mihailovski (1842-1904) a fost unul dintre liderii mișcării populiste din anii 1870. Pentru un studiu mai recent al lui, a se vedea James Bilington, *Mihailovski și populismul rus* (Oxford, 1958).

smernii înțelepte în fața realității și obiectivității. „Personalitatea umană” eliberată de sine din realitatea prin care a poruncit dorințele și cerințele ei. „Plasticitatea” realității a fost postulată și afirmată. Indiferent cât au vorbit de „realism” în acele vremuri, indiferent cât au studiat științele naturale, dispoziția acelor ani poate cel mai puțin fi descrisă ca fiind „realistă.” Din contră, teoriile și doctrinele întregii perioade a celui de a doua parte a secolului al XIX-lea, mai presus de orice, tensiunea extremă a unei imaginații risipite. Toceala și atmosfera din sala de studiu au fost cât se poate de pătrunzătoare în timpul anilor „șaizeci.” De fapt, a fost de fapt ceea ce toți diletanții și aceasta nu ca și niște indivizi creativi, prin care și-au elaborat „conștiința de sine culturală” și ei au făcut aceasta în paginile unor „jurnale groase,” nu în laboratoare.<sup>183</sup>

Mintea a devenit obișnuită să trăiască în viețuirea în niște limite doctrinare selectate selecte, condamându-se pe sine la o închidere solitară: a nu poseda, a iubi sau a dori și chiar a te teme „de vizitele unei realități obiective,” decretând astfel o cunoaștere dezinteresată ca fiind imposibilă și de neobândit, „o artă pură” ca fiind imposibilă și lipsită de necesitate și adevărul a fi „o simplă gratificare a nevoii de cunoaștere.” Acesta a fost cel mai dezastruos doctrinalism. „O nouă credință ardea în inimă, dar intelectul nu funcționa din cauza unor răspunsuri pregătite și necondiționale care au fost deja realizate pentru fiecare întrebare.” (Vladimir Soloviov). În acest sens, nu a existat nici o diferență substanțială între niște generații succesive ale inteligenței rusești, indiferent cât de diversificate și de neînțelese au fost între ele însele și între alte aspecte. După observația potrivită a lui S. L. Frank,<sup>184</sup> *intelligentul* rus

---

<sup>183</sup> Termenul de „jurnal gros” se referă la o tipografie de periodice lunară care este discutată în curente de marcă sociale, literare, artistice și într-o oarecare măsură cele politice ale vremurilor.

<sup>184</sup> Se face referință la Simon L. Frank „Etika nигilizma,” în *Vekhi* (1909) și retipărită în *Filosofia i žizn* (1910). Simon Frank (1877-1950) a fost un filosof care a predat la Universitatea din Moscova mai înainte de a fi exilat de guvernul sovietic în 1922. Eventual el s-a mutat în Londra.

a „evitat întotdeauna realitatea, a fugit de lume și a trăit într-o lume a fantomelor, a viselor unei credințe evlavioase dincolo de viața cotidiană istorică.” Acesta a fost cel mai rău și mai sumbru „ascetism,” a iubire și voință de sărăcie, dar nu o „sărăcie sfântă,” căci ea cu greu posedă o oarecare smerenie. A fost mulțumitoare de sine, înălțătoare, pretențioasă și chiar o sărăcie malițioasă.

Acest vestigiul al „Iluminismului” nu a exprimat nimic creativ în cadrul culturii rusești și nici nu ar fi putut exprima ceva. Ca și un altoi a fost foarte periculos și infect. „Dreptul la o creativitate filosofică,” după cuvintele lui Berdiaev, „a fost votat în curtea supremă a utilitarismului social.” Această traumă utilitaristomoralistă s-a dovedit malițioasă și pătrunzătoare în duhul rusesc.

Celebrata polemică împotriva lui Iurkevici și Larov din *Contemporanul* este cât se poate de instructivă în acest sens.<sup>185</sup> Orișicum, nu a fost o polemică ci o aluzie: „urletele și mieunatele sunt cele mai bune arme de convingere!” în acele momente Chernișevski s-a legat de Askocenski.<sup>186</sup> Comparația este potrivită psihologic, căci ambii au fost mai întâi de toate niște seminariști dublați de o doză de amărăciune. Nu au fost atât de mult dezbătute cât niște mărturii așezate, deși nu unele personale. Ambii au pus mai mult efort în discreditarea și tragerea unor suspiciuni neplăcute

---

<sup>185</sup> *Contemporanul* [*Sovromenik*] a devenit, sub comitetul editorial al lui N. A. Nekrasov, principalul forum pentru scrierile mișcării „care se îndrepta spre oameni” din 1860. Despre P. D. Iurkevici (1827-1847) a se vedea mai sus, nota 41. Petru Latrov (1823-1900), un membru al neamului, a fost unul dintre cei mai proeminenți reprezentativi ai populismului religios. Un studiul recent despre el este realizat de Filip Petru Pomper, *Lavrov și mișcarea revoluționară rusă* (Chicago, 1972).

<sup>186</sup> Victor Ipatevici Askocenski (1820-1879), un absolvent al Academiei din Kiev și mai apoi profesor de patologie acolo, a fost întemeietorul și editorul ziarului *Domošniaia beseda*. El a scris destul de critic despre stadiul contemporan al afacerilor bisericești și a purtat o polemică aprinsă cu Teodor Bukharev, care este discutată în următorul capitol, secțiunea 3. Nicolae G. Chernișevski (1828-1889), a fost un fiu de preot, un lider rus care profesa un criticism radical. Experiența sa religioasă este tratată în următoarea secție a acestui capitol.

asupra oponenților lor decât au încercat să le respingă. Această metodă nu a implicat citirea lucrărilor spre a fi respinse. Radicalii au admis și au oferit o mărturie în acest sens. Chernișevski „s-a folosit de adversarii lui” și nu numai de adversarii lui? Pentru el a fost evident că Iurkevici nu citea niște cărți „respectabile” cum ar fi cea de Feuerbach.<sup>187</sup> Cu o familiaritate înspăimântătoare și neobosită Chernișevski a respins pe autorii germani care au slujit ca și surse lui Iurkevici, comparându-l pe Schopenhauer cu Karolina Pavlova și pe Mill cu Pisemski.<sup>188</sup> Prudhon a citit mai multe lucrări înapoiate și distrugătoare.<sup>189</sup> Chernișevski nu a intrat niciodată într-o anumită deliberare a substanței oricărei probleme.

---

<sup>187</sup> Un binecunoscut filosof ateu german, Ludwig Feuerbach (1804-1872) susținea că Dumnezeu este un principiu subiectiv creat de conștiința umană și că toată religia nu este decât o iluzie psihologică. Celebra sa lucrare este *Das wesen des Christenmus* [Esența creștinismului, Leipzig, 1841]. Pentru una dintre cele mai incisive critici ale gândirii lui Feuerbach a se vedea Serghei Bulgakov, *Karl Marx ca și tip religios: legătura lui cu antropoteismul religios al lui L. Feuerbach*, esp. Pp. 79-90 și 99-105.

<sup>188</sup> Arthur Schopenhauer (1798-1860) a fost un filosof german care s-a opus învățăturilor lui Hegel și s-a considerat pe sine a fi adevăratul succesor al lui Kant. Din punctul său de vedere, fiecare individ are voința de a trăi, în timp ce intelectul și conștiința sunt create ca și instrumente puse în slujba voinței. Conflictul între voințele individuale este atunci sursa suferinței și aceasta creează o lume de dorințe și durere nesatisfăcută. Învățăturile morale și etice ale lui Schopenhauer s-au bazat pe simpatie, pe voința morală, pe sentimentul de a simți suferința celui alt ca fiind a ta proprie și facerea unui efort de a simți această durere. Karolina Pavlova (născută Ianiș, 1807-1893) a fost un poet cu o orientare slavofilă. Lucrarea ei *Viața mea dublă* (*Dvonaia zhibizh*, 1848) a fost tradusă în mai multe limbi. A. F. Pisemski (1820-1881), a fost un scriitor și un scenarist, contribuind la jurnalul lui Pogodin *Moscovitul* în anii 1850 și a avut o atitudine sceptică dacă nu chiar cinică cu privire la reformă. Cea mai importantă lucrare a sa, *O mie de suflete* [*Tysiacha duș*], a fost publicată în 1858.

<sup>189</sup> Pierre-Joseph Proudon (1809-1865), a fost un filosof „socialist libertin francez,” cu reputația de a fi un radical și un anarhist. Prima sa lucrare, *Ce este proprietatea?* (1840), conține celebrul dicton „proprietatea înseamnă furt.” Alte lucrări importante ale lui Proudon includ *ideea generală de revoluție și Biserica* (1858).

Pisarev a mers și mai departe și a protestat împotriva deliberării în general. „Simțul comun simplu” este mai bun decât orice altă deliberare și după el, ceea ce nu poate fi înțeles cu agerime de orice om fără pregătire este supra-abundență și vanitate. El a fost supărat de articolele lui Lavrov fiindcă nu putea înțelege cum putea analiza și defini autorul o idee în conformitate cu niște dovezi stricte. Toate acestea, au țintit la o „acrobatică intelectuală” pentru Pisarev.

Ce nevoie naturală și vitală poate să fie prin rezolvarea problemei „ce sunt eu?” Și în ce măsură poate soluția la această problemă să ne conducă în domeniul vieții private și al cele publice? Căutarea răspunsului la o astfel de problemă este asemenea cu a căuta o modalitate de a pune un pătrat într-un cerc.

Este necesar să acceptăm un anumit cod nou, tocmai fără să gândim.

Apolon Grigorev destul de apt a acordat nihilistilor titlul de „oamenii Pentateuhului modern.” Bachner, Moleschott și Vogt au constituit niște lecturi suplimentare (la fel ca Feuerbach, care este menționat direct și care a trecut imediat ca fiind un materialist vulgar).<sup>190</sup> Vladimir Soloviev a vorbit destul de perceptiv despre înlocuirea „catehismelor” cu niște „autorități obligatorii.” Atâta vreme cât dogma materialistă a rămas necondițional în forță nu putea să fie vorba de nici un progres intelectual. Dispozițiile care au dominat în domeniul științelor naturale a marcat fără îndoială un pas înapoi în comparația cu celebrele *Scrisori despre studiul naturii* de

---

<sup>190</sup> Ludwig Büchner (1824-1899) a fost un filosof german și susținătorul unui punct de vedere științific asupra lumii în general. Lucrarea sa *Forță și materie* a fost un best-seller în câteva limbi. Büchner este pomenit de mai multe ori pentru celebrul său aforism: „filosofii sunt niște oameni minunați. Cu cât mai puțin înțeleg un lucru, cu atât mai mult se bucură de el. Iacob Moleschott (1822-1893) a fost un fiziologist și un filosof și autorul a ceea ce v-a deveni un manual pentru mișcarea materialistă, *Circuitul vieții* Karl Vogt (1817-1895) a fost un membru și un continuator al școlii Moleschott-Büchner.

Iskander.<sup>191</sup> Este adevărat că niște avansuri mari și rapide au fost făcute în ceea ce privește experimentele, dar din nou gândirea nu a început să funcționeze în conformitate cu experiența externă. O conștiință de sine letardată a fost mai întâi de orice o consecință a dizlocării „nihiliste.”

Nu numai că societatea de devenit frântă, dar minoritatea creativă și-a pierdut simpatia pentru mediul lor. Și conștiința a devenit împărțită – impulsurile creative au fost scoase afară de o cenzură social-utilitariană în același timp cu primații doctrinari care au fost în grabă declarați nehotărâți. În general, cultura s-a dovedit a fi „lipsită de justificare” în ochii participanților și arhitecților lui. De aici sentimentele unei bogății nedrepte și uscate. „Toată istoria dezvoltării noastre intelectuale este pictată cu o culoare utilitariană strălucitoare și morală,” după remarca îndreptățită a lui S. L. Frank. „*Inteligentul* nu cunoaște nici o valoare absolută, nici un criteriu, nici o orientare în viață alta decât diferențierea morală a acțiunilor umane, fie că ele sunt rafinate sau respingătoare, bune sau rele.” Aceasta este tocmai acea sursă a unui maximalism rus – un sens exagerat al libertății și al independenței nereținute sau limitate din interior prin acel instinct pentru realitate care a fost deja pierdut.

„Relativismul” a dat naștere intoleranței doctrinarului, care își păzește determinările lui arbitrar și această „moralism nihilist” se amestecă cu ușurință cu niște obiceiuri pietiste moștenite de la niște generații precedente. Comun ambelor este o anumită indiferență față de cultură și realitate, o retragere excesivă în sine și un interes exagerat în „experiență.” Acesta este un fel de psihologism lipsit de ieșire. Până la finele secolului gustul ascuțit al psihologismului putea cu ușurință să fie detectat în creativitatea culturală rusească. „Etica” și morala au înlocuit-o – problema a ceea ce se cuvenea să fie a înlocuit problema a ceea ce este și în aceasta se poate descoperii un anumit gust utopic.

---

<sup>191</sup> „Iskander,” forma turcească a lui Alexandru, a fost un nume de scriitor dat lui Alexandru Herzen. Lucrarea lui *Pisma ob izučenii prirody* au fost scrise între 1844 și 1846.

Interesele teologice au urmat de mai multe ori aceeași tendință. Mult prea multe încercări au fost făcute pentru a dizolva dogmele într-o morală sau de a transpune limbajul metafizic grec într-un limbaj al eticii rusești. Aici se poate vedea cum „intelența” și „ascetica” au convers. Psihologismul ascetic a câștigat acceptarea sub influența duală a lui Kant și Rischtl, dimpreună cu inspirația filosofică a lui Lotze, care a format fundalul.<sup>192</sup> Ar putea fi adevărat că aceste remarci sunt mai potrivite unei perioade mai târzii, dar a fost o lovitură a anilor „șazeci.” Depășirea psihologismului s-a dovedit a fi o datorie dificilă, căci în realitate a fost o problemă de întărire a conștiinței intelectuale.

## X

### *Istoria și viața sfântă*

În secolul al XIX-lea toată istoria inteligenței rusești s-a desfășurat sub influența unei crize religioase. Pisarev este probabil cel mai caracteristic decât alții în acest sens. Impresionist până la limita îmbolnăvirii, el a trecut prin cele mai mari ispite ale tinereților lui, o ruptură ascetică genuină. Cea mai decisivă și mai copleșitoare impresie pentru el în timpul acolo ani a fost oferită de lucrarea lui Gogol *Pasaje selecte dintr-o corespondență cu prietenii lui*. Astfel s-a ridicat în fața lui o întrebare tipică: „cum pot eu trăi o viață sfântă?” *Corespondența* a rezolvat problema în duhul celui mai extrem maximalism, prin care devine necesar să ne predăm în întregime și indivizibil „unuia și aceluiași lucru.”

---

<sup>192</sup> Albert Rischl (1822-1889) a fost un teolog german celebru care a recomandat creștinismul din punctul de vedere neo-kantian și din cel istoric. Principala sa lucrare a fost tradusă în engleză: *Istoria critică a doctrinei creștine a îndreptățirii și reconcilierii* (Edinburg și New York, 1872-1900). Rudolf Hermann Lotze, un filosof german și un psiholog, a căutat să reconcilieze viziunile științei mecaniste cu un idealism romantic. Principalele sale lucrări includ *Microcosmosul* (1856-1864); *Logica* (1874) și *Metafizică* (1879).

Cuvintele deșarte sunt niște discuții nefolositoare care ne-au condus repede la niște dureri ale conștiinței.

Pe acest temei psihologic s-a întemeiat „societatea gânditorilor.” Condușă de Treskin, care a jucat un rol critic în toată dezvoltarea duhovnicească a lui Pisarev,<sup>193</sup> cercul sa întâlnit pentru „discuții evlavioase și susținere reciprocă,” care evocă și mai mult misticismul alexandrin și pe francmasoni decât cercurile de la Moscova a iubitorilor de înțelepciune. Destul de curios, înăbușirea pasiunilor sexuale și atragerea întregii umanități s-a numărat între obiectivele lor majore – o proporție majoră a umanității ar putea pierii și ar deveni extinctă decât să trăiască în păcat. A rămas nădejdea, nădejdea unui miracol. Oamenii ziceau ei ar putea deveni nemuritori „în schimbul unor astfel de lipsă de egoism uman...” sau se vor naște într-un fel miraculos fără păcatul cărnii.” „Nihilismul” lui Pisarev a fost deplin pregătit de această extensiune și ruptură visătoare și moralistă. Mai înainte de a se alătura *Contemporanului* el a nădăjduit să traducă imnul XI din *Mesia* pentru jurnalul religios *Pelerinul*. [*Strannik*].<sup>194</sup>

Un sentiment religios frânt a fost cauza crizei lui Dobroliubov, care s-a iscat tocmai din cauza unor experiențe religioase mărite din timpul tinereții sale.<sup>195</sup> Criza lui a fost criza în providență, o credință distrusă și șocată de o moarte neașteptată și fulgerătoare a părinților lui. „Nedreptatea” l-a cuprins, după

---

<sup>193</sup> Nicolae Treskin, a fost un student la Universitatea din Sank Petersburg dimpreună cu Pisarev, fiind unui dintre puținii prieteni de sex masculin a lui Pisarev. Se pare că el a fost organizatorul grupului, care l-a privit de sus pe Dobroliubov și jurnalul *Contemporanul* [*Sovremennik*] și după Pisarev, ei s-au numit în contrast „gânditori.” *Sobranie sochinenii*, 4 volume., (Moscova, 1955-1956); 2 volume, p. 179.

<sup>194</sup> Acesta nu a fost niciodată publicat [nota autorului]. *Der Messias* a fost o compoziție a poetului german Friederich Gottlieb Klopstock (1724-1803).

<sup>195</sup> La fel ca și Chernevski, care a fost un om bine educat ca fiu de preot, Nicolae Dobroliubov (1836-1861) a contribuit și el la realizarea jurnalului *Contemporanul* și a fost liderul mișcării radicale până la moartea sa fulgerătoare la vârsta de 25 de ani.



propriile lui cuvinte, „din cauza lipsei de existențe a acelor fantome pe care imaginația estică le-a creat pentru sine.” Caracteristică este și criza religioasă a lui Lesevici, produsă sub influența lui Feuerbach, dar care s-a desfășurat mai mult prin „logica inimii” mai mult decât logica minții.<sup>196</sup> Din „mândrie” el a părăsit o credință pasională din cauza unui ateism pasional și o luptă împotriva lui Dumnezeu, refuzând să recunoască ceva mai mult decât omul. Din nou, a fost o ruptură sau fugă în sentimentul religios.

Criza religioasă a lui Chernyševski a început pe o cale diferită. Criza lui a fost cea a unui anumit punct de vedere, nu a convingerilor și a crezurilor; a fost mai puțin o ruptură decât o evaporare a punctelor de vedere raționale, a ceva maleabil și veștejit. Intrările în jurnal în care vorbește de fluctuațiile lui religioase sunt cât se poate de largi – el nu crede și nu rezolvă nimic ca să creadă. Umanismul secular are o nuanță religioasă care a slujit ca și un pas intermediar pentru el. În acest sens nu a existat nici o diferență între Feuerbach și utopianismul francez, căci de fapt chipul lui Hristos a rămas un simbol al iubirii frățești și a nobilității umane din exegeza lui Feuerbach. „Iubirea este ideea centrală a creștinismului” – aceasta a fost o idee centrală pentru Chernyševski și el nu mai avea nevoie să creadă în nimic altceva. El pur și simplu a trecut prin intermediul lui Feuerbach la un „catehism” diferit.

Prin 1848 Chernevski aștepta un nou Mesia, o reînnoire religioso-socială a lumii în general.

Era trist, atât de trist pentru mine să mă dau de partea lui Iisus Hristos, care prin personalitatea, bunătatea și iubirea Sa pentru umanitate este atât de bun, atât de drag, vărsând pace în sufletul meu de fiecare dată când mă gândesc la El.

Lui îi era cât se poate de caracteristic un sentimentalism umanitar. Din cauza conștiinței sale el a respins decisiv și crud „dogma” primară a darwinismului – lupta pentru supraviețuire – ca

---

<sup>196</sup> V.V. Lesevici (1837-1906) a fost un filosof rus și unul dintre întemeietorii jurnalului *Bogația rusă* [*Russkoe bogatstvo*], car a avut o aplecare puternic populistă.

fiind nemuritoare (cel puțin în orice caz, în ceea ce îl privește pe om). El susținea teoria lui Lamarck că adaptarea creativă explică dezvoltarea organică.<sup>197</sup> Cherneșevski, Kropotkin și Mihailovski au fost cumva toți de acord cu în ceea ce privește acest lucru.<sup>198</sup>

Negația religioasă nu este același lucru cu indiferența. Este mai mult un semn al unei neliniști pline de constrângere. Explozia turbulentă de entuziasme pentru utopianismul religios – acest exod sau „ieșire a oamenilor” („spre Teba sau cel puțin spre munții Frigiei,” după comparația lui G. P. Feodotov)<sup>199</sup> – pur și simplu nu s-au întâmplat în anii 1870. „Aceasta a fost drama crescândă și dreaptă a unui suflet special aflat în durerile nașterii și a disputelor inimii, „ după cum ne relatează unul dintre participanții la această campanie hiliastă. O. V. Aptekman își reamintește:

„de mai multe ori am observat că tinerii se așezau lângă oamenii care citeau evangheliile și plâneau după ce au făcut-o. Ce

---

<sup>197</sup> Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) a fost un biolog francez și cel care a formulat prima teorie comprehensivă a evoluției. Din studiul lui asupra fosilelor el a tras concluzia că viața animalelor a existat pentru o parte mai largă a vieții geologice și a trecut prin niște schimbări graduale. Prin urmare rezultă că speciile sunt mutabile. Lamarck credea că omul este o ființă care exprimă cea mai înaltă excelență a organizării trupesti găsită în natură, o idee pe care a unit-o cu viziunea deistă a secolului al XVIII-lea a unei serii infinite de forme care pleacă evolutiv de la cele de jos la cele de sus. El se îndoia dacă caracteristicile au fost pătrate prin ereditate. În această schemă, „superioritatea extremă” a omului asupra tuturor lucrurilor vii a fost accentuată.

<sup>198</sup> Petru Kropotkin (1842-1951) a fost unul dintre principalii teoreticieni ai anarhismului și deasemenea un călător și geograf remarcabil. Nicolae I. Danilevski (1822-1885) a fost un puternic oponent al darvinismului și și-a dezvoltat propria lui teorie asupra națiunilor ca și genuri culturale unice. Principala sa lucrare, *Rusia și Europa*, a fost scrisă în 1865, dar a devenit populară numai în ediția din 1888 și a avut prin urmare o influență largă și a provocat o mare influență între intelectualii ruși.

<sup>199</sup> George P. Feodtov (1886-1951) a fost profesor de istorie în Rusia mai înainte și după revoluție și după emigrația lui din 1925 el a devenit una dintre cele mai respectate figuri intelectuale din emigrația rusă, predând istoria Bisericii la Școala Teologică din Paris și mai apoi la Seminarul Sfântul Vladimir din New York. *Colecția lucrărilor sale* a fost publicată.

căutau ei în Scripturi?... Care din coardele sufletelor lor au fost atât de atins de „vestea cea bună”? Crucea și pălăria frigiană!... Aceasta a fost ceea ce s-a întâmplat, este ceea ce s-a întâmplat! Ele sunt copii ale Evangheliilor.”<sup>200</sup>

În acest moment „al ieșirii către oameni” autorul memoriilor a fost botezat, „din iubire față de Hristos” (după cum s-a exprimat chiar el). Religiozitatea celei perioade a fost și a rămas apropiată de „Vestea cea bună” actuală; sinceritatea sentimentului și realitatea nevoilor ei religioase au fost fără drept de apel. După cum a remarcat G. P. Fedotov, „a fost un lung strigăt pus sub represiune, constrâns de puternica presiune a energiei religioase... care era înaintea noastră ca și o nebunie a setei religioase nepregătite de mai multe veacuri.” Cel mai important ar fi să remarcăm că aceasta a fost o cercetare religioasă. Numai prin „creația unei noi religii” ar putea paroxismul entuziasmului să fie fortificat și convertit „într-un sentiment drept și indestructibil.” Zilele materialismului naiv al anilor șaizeci este deja pe final.

În anii 1870 s-a remarcat o întoarcere la calea religioasă.

Din diferitele centre am început să aud acest fel de opinie: lumea care în răutate și falsitate; știința nu este destul pentru a o salva, filosofia este lipsită de putere și numai religia – religia inimii – ar putea oferi umanității în general fericire. (Aptekman).

Aceasta însemna frecvent o religie ciudată, „o religie a frățietății,” o „religie a populismului,” quasi-curioasa credință a lui Șatov, uneori o „religie pozitivă a umanității” și chiar

---

<sup>200</sup> A se observa povestea lui despre șederea lui la spitalul prințului Dondukov-Korsakov din satul Burigy. [Nota autorului]. O. V. Aptekman (1849-1926) a fost un lider populist proeminent. El a ajutat la organizarea partidului revoluționar Pământ și Libertate și mai apoi a aderat la un grup numit Partidul Negrilor. După exil el a mers în Germania pentru a studia medicina și pentru o vreme a devenit un Menșvik. Prințul Alexandru. Prințul Alexandru Mihailovici Dondukov-Korsakov a fost o importantă figură în guvernul imperial. El a organizat administrația civilă în Bulgaria când a fost numit comisar imperial după războiul ruso-turc din 1877 și a fost și liderul comitatului stabilit în 1883 pentru integrarea caucazilor în administrația imperială rusă.

„spiritualismul” (spiritismul).<sup>201</sup> *Alfabetul științelor sociale* a lui Bervi-Flerovski [*Aẓbuka sotisial-nykh nauk*, 1871], a fost una dintre cele mai caracteristice și mai populare cărți ale epocii, fiind scrisă tocmai în stilul unui catehism.<sup>202</sup> „Mă sârguiesc să creez o religie a frățietății!” Această flacără și sete religioasă a fost puternică, chiar dacă a fost numai o „religiozitate fără duhovnicie” (după apta frază a lui Bogucharskii).<sup>203</sup> Nu a fost pur și simplu o iluzie sau o încântare lipsită de sens sau o simplă învârtire de noțiuni sau de emoții spumegânde. A existat o sete sinceră și genuină, care deși nu era de mai multe ori aprinsă de surogate și a sugerat mai mult de o mâncare și beutură sinceră.

Trebuie să ne reamintim de entuziasmul acelor cercuri radicale de mai înainte de schismă.<sup>204</sup> Ei au încercat să descopere bazele sociale pentru mișcările religioase. Nu erau oare mișcările socialiste conduse de un instinct religios, dacă nu chiar unul orb? „Martirii semnelui îndoit al crucii au primit un răspuns după 200 de ani mai târziu de către martirii socialismului,” în cuvintele lui Feodotov. A. M. Malikov, întemeietorul sectei „Dumnezelui-om”

<sup>201</sup> Șatov este figura centrală din opera lui Dostoevski *Demonii*.

<sup>202</sup> V.V. Bervi (pseudonimul pentru N. Flerovski, 1829-1918) a fost un economist și sociolog rus. El a studiat dreptul la Universitatea din Kazan în 1840 și în 1860 s-a alăturat mișcării populiste.

<sup>203</sup> V. B. Bogucharskii (un pseudonim pentru V. I. Iakovlev, 1861-1915) care a fost un istoric al mișcării populiste.

<sup>204</sup> A se remarca în special așezarea lui A. Mihailov între *Spasovtsy* de sub Saratov. [Nota autorului]. A. D. Mihailov (1855-1884) a fost un populist care s-a așezat în 1873 între secta Vechilor Credincioși *Spasovști*. În următorul an el s-a întors în Sank Petersburg pentru a asista în reorganizarea Partidului Pământului și Libertății. Încă de la început a existat în Schismă convingerea că fără taine nu ar putea exista liturghie – harul a „curs” din ceruri. Cei care au văzut acest punct au fost numiți *netoivski* sau „cei care neagă.” Între ei, s-a ridicat următoare întrebare: este mântuirea posibilă fără taine și liturghie? Răspunsul afirmativ la această problemă a rămas valabilă pe baza faptului că numai Hristos Mântuitorul știe și este necesară să ne rugăm pentru el și să îi cerem mila lui. Cei care au luat această viziune a „mântuirii” [*spasenie*] au fost cunoscuți ca și „*spasovy*” sau „*spasovtsy*.”

[*bogochelovekŭ*] și un preopinent al non-rezistenței, a predicat o doctrină cât se poate de caracteristică.<sup>205</sup> La un moment dat posedă o mare influență asupra unor tineri radicali (de exemplu, așa numitul „cerc Chaikovski”)<sup>206</sup> și a obligat pe mulți să îl urmeze în Statele Unite pentru a construi o comunitate religioasă. Aparent a fost Malikov care l-a condus pe Tolstoi spre non-rezistență. Acolo unde găsim argumente din sensul comun al lui Tolstoi, în Malikov se poate auzii numai vocea unei inimi agitate în Tolstoi spre non-rezistență, în Malikov se poate auzii clar vocea unui inimii agitate. El predica o anumită religie umanistă, aproape o apoteoză a omului. „Cu toții suntem niște Dumnezeu-oameni.” Această doctrină specială ar fi putut fi subiectul discuției încă de la Pierre Leroux<sup>207</sup> și Feuerbach, ci jocul direct al emoțiilor directe sau exaltarea unei conștiințe ridicate, a făcut-o din ce în ce mai important. Comunitatea americană, bineînțeles, a eșuat. Malikov s-a întors subsecvent la Biserică și a descoperit în plinătatea ei rezoluția căutărilor lui neliniștite.

Anii „șaptezeci” au descoperit străduința apocaliptică din istoria sentimentului rusesc. Comparația dintre mișcarea „mergerii spre oameni” și Cruciați poate avea ceva temelii.<sup>208</sup> Psihologic, tradiția socialismului utopic a fost din nou înviată și reînnoită în

---

<sup>205</sup> A.K. Makilov (mort în 1904) ca fiind un nativ din Orel și acolo a întemeiat programul lui „de umanist.” A fost membru în Partidul Voința Oamenilor, a emigrat în America în 1874 pentru a trăii într-o colonie comunistă din Frey.

<sup>206</sup> „*Chaikovski*” au fost membrul unui cerc studențesc la Academia medicală din Sank Petersburg. Grupul l-a inclus pe Kropotkin și Bervi-Flerovski și a fost frânt în 1873.

<sup>207</sup> Pierre Leroux (1797-1871) a fost un socialist francez care i-a urmat lui Saint Simeon și a crezut că Revoluția franceză a proclamat fraternitatea dar nu a dobândit-o și prin urmare a fost mai necesară o religie a umanității.

<sup>208</sup> A se vedea de exemplu, Stepniak Kravchenski în lucrarea lui *Rusia din subteran* [*Padopol'naia Rossia*]. [Nota autorului]. Serghei M. (pseudonimul pentru Stepniak Kravchenski 1851-1895) a fost un publicist rus și un liber proeminent al mișcării populiste din anii 1870. El și-a început cariera lui ca și un revoluționar între *Chaikovsky*.

acei ani. O sete subconștientă și prost plasată pentru *sobornost* – chiar până la punctul unui patos monastic – se poate cu greu discerne în atracția la idealul de falansterie sau comunitate. Aceasta a fost cel mai caracteristic simptom sau indicație a unui inimii problematizate.

Fedor Dostoevski a demonstrat caracterul crizei contemporane rusești. Experiența personală și pătrunderea artistică au fost legate intim de această lucrare creativă.<sup>209</sup> El a fost capabil să exprime taine veacului său și să diagnosticheze o neliniște religioasă încă nenumită. Dostoevski a definit țelul acelei nuvele „imens” protejată *Ateismul* „ca legându-se numai de ceea ce noi rușii am experimentat în ultimii zece ani ai dezvoltării noastre religioase.” El s-a sârguit să cuprindă experiența contemporană rusă în totalitatea ei. Tot ceea ce avea loc în jurul lui îl interesa. Aceasta nu a fost o simplă curiozitate. Dostoevski a văzut și a contemplat cum soarta ultimă a omului vine să treacă și este determinată în introspecția mofturilor zilnice și a evenimentelor cotidiene. El a studiat personalitatea umană nu în „caracterul ei empiric” sau în interpunerea cauzelor și efectelor vizibile, ci în înseși „percepția minții” sau în adâncurile htonice, unde curente tainice ale vieții primordiale al vieții curgeau și se diferențiau. Dostoevski a studiat omul în problematica lui sau în alte cuvinte, i s-a dat libertatea să decidă, să leagă, să accepte, să respingă sau chiar să se închidă pe sine sau să se vândă pe sine ca și sclav. Este important aici să accentuăm că libertatea devine de fapt „obiectivă” numai prin „problematică.”

---

<sup>209</sup> A se vedea articolul „Religioznia termu Dostoieskago,” *Rossia i Slaviastro* 117 (21 februarie 1931). Mai multe observații valabile se găsesc în cartea lui M.M. Bakhtin, *Problemy tvorcestva Dostoievskogo* (1929). Această idee (pp. 41-42) despre lumea lui Dostoevski a fost profund pluralistă. Dacă cineva ar voi să găsească chipul pentru el care, la drept vorbind, gravitează toată lumea, atunci v-a apare ca și Biserică, ca și o comunitate de suflete nedifuze.” Aceasta poate fi comparată cu Dante. [Nota autorului].

Dostoevski nu a scris pur și simplu despre sine în nuvelele sale, nici nu și-a „obiectivizat” experiența sa personală în chipuri artistice, în „eroii” săi. El nu a avut nici un erou, ci mai mulți. Fiecare din ei nu a avut numai o față ci și o voce. Destul de devreme, tainica antinomie a libertății umane i s-a descoperit. Tot sensul omului și bucuria sa în viață stă tocmai în libertatea sa, în voința sa de libertate sau în „voința sa d sine.” Chiar și „smerenia” și pocăința sunt posibile numai prin „voința de sine,” prin respingerea de sine. Totuși această voință de sine este de mult prea multe ori schimbată în distrugere de sine. În aceasta constă cea mai intimă temă a lui Dostoevski.

Dostoevski nu numai că portretizează lovitura tragică dintre diferite libertăți și voințe de sine care se lovesc una pe alta – atunci când libertatea devine obligație și tiranie față de alții – ci el a demonstrat ceva mult mai teribil: distrugerea libertății. În eforturile lui persistente de a conferii o definire de sine și o afirmare de sine omul este tăiat de tradiție și de mediu. Dostoevski descoperă pericolul duhovnicesc a de fi „dezrădăcinat” [*bezpochevnostj*]. Singularitatea și individualizarea amenință o ruptură față de realitate. „Călătorul” nu poate decât să viseze; el nu poate scăpa de lumea iluziilor care, printr-un chip fatal, prin imaginația pozitivă s-a convertit magic într-o lume vie. Visătorul devine un „om de subsol” și personalitatea lui începe în mod dureros să de descompună. Libertatea în izolare devine captivitate; visătorul devine prizonierul viselor sale. Dostoevski a văzut și a portretizat colapsul mistic al unui efectivități conținute prin sine care se dezvoltă în curaj sau chiar insolență mistică. el arată cât de repede libertatea se dezvoltă în sclavagie, în patimi sau idealuri. Cel care face un apel de a ruina libertatea celui alt este el ruinat. În aceasta constă taina lui Raskolnikov, „ taina lui Napoleon.”<sup>210</sup>

---

<sup>210</sup> Raskolnicov este principalul caracter în romanul lui Dostoevski *Crimă și pedeapsă*. El este obsedat de o teorie a moralității care folosește persoana lui Napoleon care și cel mai consistent exemplu.

Totuși Dostoevski nu numai că a arătat în chipuri forța ideală dialectică ca și tema ultimă și intimă a vieții contemporane rusești. El a devenit interpretatorul destinului acelei „familii occidentale,” inteligența radicală a anilor 1860, „nihilisții” acelor vremuri. Dostoevski a voit să arate soarta tainică a acestei „familii” frământate și prost dispuse, în loc să prezinte numai suprafața vieții zilnice. A fi în stăpânire de un anumit vis este și mai periculos decât mizantropismul social. Nu erau oare radicalii și nihilisții ruși posedați?

Libertatea nu se poate dobândii numai prin iubire, căci iubirea este posibilă numai libertate – prin iubirea față de libertatea semenului tău. Iubirea neeliberată crește inevitabil în patimă, devine o obligație pentru cel iubit și devine fatală pentru persoana care cred că este iubită. În aceasta constă cheia sintezei lui Dostoevski. O cu introspecție demnă de remarcat el portretizează antinomia dialectică a unei iubiri nestăvilite. „Marele inchiizitor” reprezintă mai presus de orice sacrificiul iubirii, o iubire eliberată față de semen care nici nu respectă și nici nu depășește libertatea omului și prin eliberare se poate numai epuiza inima aprinsă și se poate termina iubirea imaginată pentru cineva: îi ucide prin înșelăciune și ură. Nu este această antinomie una dintre centrele de atenție a tragediei *Demonii*?

Soluția romantică la această antinomie nu l-a mulțumit pe Dostoevski. Întregul organic nu poate fi descoperit printr-o întoarcere la natură sau la pământ, indiferent cât de atractivă ar putea fi o astfel de întoarcere. Este pur și simplu imposibil fiindcă lumea este cuprinsă de criză: epoca organică a fost zdruncinată. Problema ar fi cum să scăpăm dintr-un fel de viață decăzut și distrus. Dostoevski arată în deplinătate problematica acestui colaps. Sinteza lui finală a permis mărturia Bisericii. Vladimir Soloviev a definit cu acuratețe ideea fundamentală a lui Dostoevski ca și un ideal social. Libertatea este deplin realizată numai prin iubire și frățietate, care este taina *sobornicității*, taina Bisericii ca și frățietate și iubire în Hristos. Acesta a fost un răspuns lăuntric pentru toate



disputele umaniste predominante pentru frățietate și o sete contemporană pentru iubire frățească. Dostoevski a oferit un diagnostic și a tras concluzia că numai în Biserică și în Hristos oamenii ar putea devenii frați; numai în Hristos este înlocuit pericolul obligației, jignirii și al posesiunii înlocuit. Numai în el poate omul să înceteze să fie periculos față de vecinul său. Visarea este epuizată și iluziile disipate numai în Biserică.

În munca sa creativă Dostoevski a plecat de la problematica unui socialism francez timpuriu. Fourier<sup>211</sup> și George Sand<sup>212</sup> și mulți alți, descoperindu-i problematica fatală a vieții sociale și mai presus de orice golătatea și pericolul libertății și al egalității lipsite de fraternitate. Aceasta a fost de fapt teza primară a socialismului „utopic,” pe care generația „post-revoluționară” a găuri-o împotriva revoluției iacobine și toate „ideile de la Geneva.” Nu a fost numai un diagnostic moralo-metafizic. Utopianismul, este adevărat, a aspirat să devină o „religie,” o „religie a umanității,” ci un ideal „evangelic” totuși. În această perioadă de entuziasm social-utopic Dostoevski a rămas și s-a considerat a fi un creștin. El s-a rupt de Belinski tocmai fiindcă „Hristos i s-a descoperi lui.” După cum a remarcat Komarovici, „socialistul creștin Dostoevski a plecat de la pozitivistul Belinski.”<sup>213</sup>

Imediat după experiența sa visătoare și tocilară a fost suplimentată de experiența reală și crudă din *Casa morților*. Acolo

---

<sup>211</sup> Charles François Marie Fourier (1772-1837) a fost un teoretician socialist francez care a apărut reconstrucția societății pe bazele unor asocieri comuniste a producătorilor, cunoscuți ca și „falansterii.” Câteva din lucrările lui sunt *Teorii despre patru mișcări și despre destinele generale* (1808); *Tratat de asociere agricolă domestică* (1822) și *Noua lume industrială* (1829-1830).

<sup>212</sup> George Sand a fost un pseudonim pentru Amantine Lucile Aurore Dupin (1804-1876), un scriitor francez cunoscut pentru nuvelele lui emoționale. Temele doamnei Sand au variat de la niște patimi și la suferința femeilor la socialism și umanism și la întoarcerea la natură. Ea a avut o influență semnificativă pe un anumit număr de scriitori ruși, începând cu Pușkin.

<sup>213</sup> Vasile Leondinovici Komarovici (născut în 1894). *Dostoevskii: sovremennyye problemy istoriko-literaturnogo izučeniia* (Leningrad: Obrazovanie, 1925).

Dostoevski nu numai că a învățat despre puterea răului care îl asuprește pe om, ci și mai important că „în închisoare mai există încă un chin în care constă faptul că suntem forțați să trăim împreună în comun, „dar să fim în înțelegere unii cu alții indiferent ce s-ar întâmpla.” Oroarea intercursului obligatoriu cu oamenii este cea mai concluzie personală a lui Dostoevski din experiența lui exprimată în *Casa morților*. Nu este lagărul numai un aspect limitat al unei societăți plane? Chiar dacă funcționează în conformitate cu cele mai bune rânduieli, nu este oare adevărat că toate societățile înalt organizate devin asemenea unui închisori? Nu este inevitabil că sub astfel de condiții „intoleranța convulsivă” și visele să se dezvolte? „Aceasta este o manifestare disperată și convulsivă a personalității, o melancolie pur instinctivă.” Tranziția de la *Notele la amintiri din casa morților* la *Notele de subsol* a fost deplin naturală.

Dostoevski s-a rupt de utopianismul socialist. Aparent *Notele de subsol* au fost scrise ca și o replică la *Ceea ce trebuia făcut?*<sup>214</sup> Dostoevski a văzut în Chernișevski partea întunecată a acelei utopii socialiste, în care el a descoperit o nouă sclavie. A devenit din ce în ce mai clar pentru el că nimeni nu poate fi eliberat din sclavie în numele unei libertăți externe. O astfel de libertate este goală și lipsită de sens și astfel devine subiectul unei noi obligații sau posesiuni. Posesiunea ideii sau puterii unei viziuni este una dintre temele centrale în munca creativă a lui Dostoevski. Simpatia și mila nu sunt destul pentru frățietate. Ar fi imposibil să iubești un om ca simplu om – a face aceasta ar însemna omul în arbitralitatea oferită de anumite condiții, nu în libertatea ei. A iubi un om după chipul lui ideal este și mai periculos. Există întotdeauna riscul „calomniei” omului viu prin chipul său ideal, sufocându-l cu un vis și cocoloșindu-l cu o idee concepută la modul artificial. Orice om se poate amăgii și disculpa de un vis.

---

<sup>214</sup> Acesta este titlul celebrei nuvele a lui Chernișevski, care a fost scrisă în timp ce autorul era închis în fortăreața Petru și Pavel și a slujit ca și un tratat politic pentru revoluționari.

Pentru visele umaniste al frățietății, Dostoevski s-a mutat mai departe la o teorie „organică” a societății. El a regândit temele slavofile și romantice (aici se poate resimți influența lui Apolon Grigorev. Totuși nu acesta este factorul de cea mai mare importanță în propagarea lui Dostoevski a „cultului pământului” [*pochvennichestvo*] ca și ideologie.<sup>215</sup> Temele „pământului” și ale „visurilor” sunt fundamentale, dar tocmai în creativitatea artistică. Pentru Dostoevski problema pământului nu slujește ca și un plan pentru viața zilnică [*byť*]. „Lipsa de sol” îl înspăimântă cel mai mult la un nivel mai adânc. În fața lui stătea sceptrul înspăimântător pentru al unui renegat duhovnicesc – chipul fatal a unuia care este mai mult un peregrinator decât un pelerin. În aceasta constă tema tipică a unei metafizici romantice alarmată de colapsul unor legături organice, prin alinare și ruptură față de personalitatea unei voințe de sine față de mediul înconjurător, cu tradiția, cu Dumnezeu. „Cultul pământului” este tocmai o întoarcere la întregul primordial, la datoria ideală și al întregul vieții. Pentru Dostoevski, la fel ca și pentru mulți alții, a fost proiectul unei *sobornicități* nerecunoscute. Diviziunea este prezentă în toate formele vieți, în special în existența umană. Izolarea omului reprezintă principala neliniște a lui Dostoevski.<sup>216</sup> Toate motivele socialiste – viziunea de a vedea și a crea o epocă „organică”, scăpăta din de autoritatea unor „principii abstracte,” întoarcerea omului la întregime, la întregul vieții – par că sunt noi aici. Similaritatea dintre Dostoevski și Vladimir Soloviov este mult mai adâncă decât ceea ce poate fi văzut într-o comparație cu aceste teze și viziuni individuale. Nu trebuie să exagerăm

---

<sup>215</sup> În ianuarie 1861, Dostoevski, fratele său Mihail, criticul Grigorev și filosoful N.N. Strakhov au început să publice jurnalul, *Țîmpul* [Vremia]. Țelul a fost de a reconcilia pe occidentali și slavofili după punctele de vedere care au devenit cunoscute ca *pochvennichestvo* (din rusescul *pochava*, care înseamnă pământ).

<sup>216</sup> Textul original al „testamentului” lui Dostoevski [„Pokazniia”] din 1849 (publicat în *Kosmopolis*, septembrie 1898, pp. 193-212) pune destul de ascuțit tema izolării: „noi fugim din comunități, ne rupem în mici cercuri sau creștem greoi în izolare” (p. 198). [Nota autorului].

influența lor mutuală. Aproximarea lor stă în unitatea temelor personale.

Dostoevski a fost destul repede în a înțelege întregul experienței vieții simple și insuficiente. O recuperare a întregului emoțional nu ar fi destul – mai este necesară o întoarcere la credință. Principalele nuvele ale lui Dostoevski se rezumă numai la această idee. El a fost un observator mult prea sensibil al sufletului uman pentru a rămâne la simplul nivel al unui optimism organic. Frățietatea organică, chiar și atunci când a fost organizată din interior pe baza unui „principiu coral,” cu greu ar fi putut fi distinsă de o „furnică deal.” Este adevărat că Dostoevski nu a depășit niciodată ispita organică. El a rămas un utopic, el a continuat să creadă în rezoluția istorică a construcțiilor vieții, el a nădăjduit și a profetizat că „statul” v-a fi schimbat în Biserică și făcând așa el a rămas un visător. Visul lui a supraviețuit chiar și în introspecțiile lui genuine mai târziu și s-a lovit de ele.

Dostoevski a așteptat „armonia,” dar a prevăzut altceva. Istoria i-a fost descoperită ca și o Apocalipsă neîntreruptă, în care problema lui Hristos a fost rezolvată. Turnul Babel a fost din nou construit în istorie. Dostoevski a văzut din nou cum Hristos s-a întâlnit cu Apolo; adevărul Dumnezeuului om se întâlnește cu visul omului Dumnezeu. Dumnezeu se luptă cu diavolul și câmpul luptei este inima omului. Cât se poate de caracteristic, istoria l-a interesat mai mult decât orice altceva, chiar și tinerețea lui. El a avut întotdeauna o premoniție pentru o catastrofă iminentă, el a detectat întotdeauna în istorie neliniștea umană, alarma și în special angoasa necredinței.

Dostoevski visa la „socialismul rus,” dar el avea o viziune despre „monahul rus.” Monahul nu a voit și nici nu dorea să construiască o „armonie a lumii.” În mod sigur nici Sfântul Tihon, starețul Zosima sau Macarie Ivanovici nu a fost un constructor

istoric.<sup>217</sup> Astfel visul și viziunea lui Dostoevski nu au coincis. El nu a oferit nici o sinteză finală. Totuși un anumit sentiment a rămas tare și definit în el: „Cuvântul s-a întrupat.” Adevărul s-a descoperit în această viață și prin urmare de aici acel triumfător osana. Dostoevski a crezut din pricina iubirii, nu din frică ceea ce îl separă de Gogol și Constantin Leontiev, care au fost obligați în experiențele lor religioase de aceeași frică, aproape o disperare, că nu există nici o scăpare.

Dostoevski nu a intrat în istoria filosofiei rusești fiindcă el a contribuit la un sistem filosofic, ci fiindcă a extins în largime și a adâncit experiența metafizică în sine. El s-a bazat mai mult pe demonstrații decât pe adevăruri. De o importanță specială este faptul că el a purtat toate căutările pentru adevăr în realitatea Bisericii. Realitatea *sobornictății* devine evidentă în dialectica chipurilor sale vii (care erau ceva mai mult decât idei). Cu o tărie excepțională el a descoperit adevărurile ultime a temelor religioase și a întregii problematice a vieții umane. Revelația lui Dostoevski a fost în special adaptabilă, din cauza condițiilor agitate din Rusia în anii 1870.

Constantin Leontiev l-a atacat frontal pe Dostoevski, cu ocazia „discursului lui Pușkin,”<sup>218</sup> pentru că predica un creștinism „roz.”

Toate aceste nădejdi pentru o iubire și pace pământească pe pământ au fost găsite în odele lui Béranger<sup>219</sup> și chiar mai mult în

---

<sup>217</sup> Starețul Zosima este un personaj central în romanul lui Dostoevski *Frații Karamazov*. Macarie Ivanovici este părintele Macarie (Mihail Ivanov), un membru al frăției care a fost tuns în 1815 și din 1834 a trăit în ermitajul din Optina. Ca și superior al Schitului el a fost renumit pentru învățăturile duhovnicești și viața ascetică strictă.

<sup>218</sup> „Cuvântarea lui Pușkin,” este cea mai memorabilă adresă publică a lui Dostoevski, care a fost ținută la descoperirea unui monument de-a lui Pușkin în Moscova în 1880.

<sup>219</sup> Pierre Jean Béranger (1780-1857) a fost un poet francez ale cărui lucrări au reflectat un temperament condus de un sens puternic al milosteniei umane și al iubirii frățești.

Geroge Sand și în mulți alții. Nu numai numele lui Dumnezeu, ci și numele lui Hristos, care este adesea pomenit în Occident în acest sens.

În alte locuri Leontiev se referă la Cabet, Fourier, George Sand din nou, la quakeri și al socialiști.<sup>220</sup> Vladimir Soloviov cu greu putea reuși în apărarea pomenirii lui Dostoevski din denunțările lui prin reinterpretarea „armoniei universale” a discursului lui Pușkin în duhul unui apocaliptism catastrofic. Leontiev nu a găsit nici o dificultate în respingerea unui astfel de apologii. Fraza lui Dostoevski nu a avut un astfel de sens direct și cu greu ar fi putut fi luată în acest sens.

În dezvoltarea sa religioasă Dostoevski a început de fapt din aceleași impresii și termeni de care vorbea Leontiev. El nu a dezaprobat acest „umanism,” căci în ciuda ambiguității și insuficienței lui el a ghicit în aceasta posibilitatea de a devenii un creștin genuin și s-a sârguit să aducă umanismul în conformitate cu învățăturile Bisericii. Unde Leontiev a găsit o contradicție deplină, Dostoevski a văzut numai o lipsă de dezvoltare. Creștinismului „fabricat” al lui Dostoevski el i-a opus viața monahală contemporană sau cea organizată după felul de la muntele Athos. El a insistat la Optina, ca frații Karamazov să nu mărturisească după „scrierile ortodoxe” și ca starețul Zosima să nu răspundă în duhul monahismului contemporan. Rozanov a observat pe bună dreptate în acest sens că „dacă aceasta nu corespundea monahismului rus din secolele al VIII-lea și al XIX-lea, decât probabil cât corespundea monahismului secolelor IV și V. În orice caz, Dostoevski este mai aproape de Leontiev decât de Hrisostom și aceasta mia mult în motivele sociale. Rozanov adaugă:

„toată Rusia a citit și a crezut în portretizarea starețului Zosima. În ochii întregii Rusii, chiar și a necredincioșilor, „monahul

---

<sup>220</sup> A se vedea N. Berdiaev, *Constantin Leontiev* (ediția franceză nedată de H. Iswolsky). [Nota autorului].

rus” [după termenul lui Dostoevski] a apărut ca și un chip nativ și în întregime încântător.”

În mai multe feluri Dostoevski a promovat atracția față de mănăstire. Sub influența lui, monahismul contemporan a arătat un progres „în sensul progresului iubirii și al așteptării.”

Știm că starețul Zosima nu a fost atras de natură; în aceste sens, Dostoevski nu a început cu exemplele de la Optina. Acesta a fost un portret ideal și idealizat, realizat după Sfântul Tihon de Zadonsk, ale cărui scrieri l-au inspirat pe Zosima să scrie „Instrucțiile” [*Pouchenie*]. „Prototipul a fost luat din câteva predici de ale lui Tihon de Zadonsk,” chiar Dostoevski vorbește despre capitolul intitulat „Despre Sfintele Scripturi în viața Părintelui Zosima.”<sup>221</sup> Prin puterea pătrunderii artistice Dostoevski a predat și a discernut un curent serafic în evlavia rusească și a elaborat profetic pe această linie cu greu vizibilă.

Comentariile lui Rozanov nu au părut că îl moleșesc pe Leontiev cel puțin, ci se pare că nu au făcut decât să îl intrige din nou. Leontiev era în întregime înfricoșat. El era puternic convins că fericirea face ca oamenii să îl uite și să îl negligeze pe Dumnezeu și prin urmare el nu voia ca cineva să fie fericit. El a eșuat să își dea seama sau să înțeleagă că oamenii se pot bucura de Dumnezeu, el nu știa că „iubirea scoate afară frica” și nu a voit ca iubirea să fie scoasă afară.

Ar fi cât se poate de greșit să îl considerăm că Constantin Leontiev un reprezentativ și un exponent al tradiției autentice și fundamentale a Bisericii Ortodoxe sau chiar și numai a ascetismului oriental. El cu greu putea fi văzut că poartă o haină slabă a ascetismului. Din nou, cât de capabil a fost Rozanov să definească acest lucru: „o întâlnire evlavioasă între estetica elenă și predicile

---

<sup>221</sup> Ar mai trebui să remarcăm *Conversațiile folositoare sufletului* [*Duspolozhnia besedy*] ale bătrânului Zosima Verkhovskoi, care a viețuit o viață ascetică lângă orașul Kuznețk în Siberia. [Nota autorului]. Despre influența Sfântului Tihon asupra lui Dostoevski a se vedea Nadejda Gorodețki, *Sfântul Tihon de Zadonsk: inspiratorul lui Dostoevski* (Crestwood, N.Y. Tipografia Seminarului Sfântul Vladimir, 1976).

monahale despre un ideal rigid aflat dincolo de mormânt.” Pentru Leontiev ascetismul îi permitea cuvinte de exorcism care îi scotea afară frica. Motivele occidentale și cele latine sunt mai ușor de detectat în estetica lui (el a fost comparat cu Leon Bloy).<sup>222</sup> Este caracteristic că era gata și voia să fie de acord cu *Teocrația* lui Vladimir Soloviov – și a voit foarte mult să se declare deschis discipolul lui Soloviov.<sup>223</sup> A fost puternic atras de catolicism. Eseul lui Soloviov, „Despre prăbușirea viziunii medievale despre lume” l-a înfuriat genuin pe Leontiev ca și o reconciliere față de „progresul democratic.” Leontiev a avut o anumită temă religioasă a vieții, dar în mod sigur nu a avut o viziune religioasă și nici nu a dorit să aibă una. Interesul lui a fost ca păgânismul natural să nu îi fie imputat sau să fie clasificat ca și o greșală sau păcat. Într-un fel destul de ciudat acest „bizantinist” pretențios a avut o vedere în întregime protestantă cu privire la aspectul mântuirii, care a fost mai în întregime încorporată în ideea de „responsabilitate” sau mai bine spus „lipsă de responsabilitate.” Cum este posibil ca să scăpăm de pedeapsă sau de retribuție față de păcat?

Leontiev nu a crezut și nici nu a voit să creadă în transfigurarea lumii. El își iubirea lumea sa netrasfigurată, dimpreună cu grotescul patimilor și elementelor ei primitive și el nu a voit să se facă părtaş la frumusețea ei ambiguă, sălbatică și necurată. El a renunțat cu groază la ideea artei religioase. Trebuie să ne fie frică de Dumnezeu cel din înălțime... Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace. Din nou Rozanov a observat: „ca sfidare a cântecului din Bethleem, Leontiev, care pe atunci era un monah, a declarat: lumea nu este ceva necesar.” El a avut numai criteriul judecății lumii: estetica care pentru el coincidea cu cuprinderea puterii vieții. El a căutat în viață orice „pluralitate în unitate” – puternică, diversă și ilustră. În numele acestei magnificențe el a protestat de mai multe ori împotriva a ceea ce este

<sup>222</sup> Leon Marie Bloy 1846-1917) a fost un romancier francez și un eșist religios.

<sup>223</sup> Lucrarea lui Soloviov *Istoria și viitorul teocrației* [*Istoriia i budušchnost teokratii*], în care făcea referințe la „leviatantul teocratic” și care a fost scrisă între 1884 și 1886.



bun și chiar împotriva a ceea ce este moral. „Creștinismul nu neagă eleganța înșelătoare și vicleană a răului; ea nu face decât să învețe să ne luptăm împotriva ei, de a recanta și ca să ne ajute ne trimite un înger de rugăciune și renunțare.” Aceasta este ceva caracteristic lui Leontiev. El respinge răul fiindcă Biserica o cere, dar refuză să judece asupra răului și chiar încearcă să interfereze respingerea fără judecată ca fiind mult mai dificilă și prin urmare mult mai de laudă. „Chiar și dacă inima este uscată și mintea indiferentă, o rugăciune forțată este mai mare decât lumina, bucuria, milostenia și arderea.” Și mai remarcabile sunt aforismele nesimțite (din estimarea lui proprie) pe care le-a formulat într-o scrisoare către Rozanov nu cu mult mai înainte de moartea sa. El a admis deschis și a demonstrat discrepanțele în standarde – cel estetic și cel creștin.

Puterea vieții este atestată extern „într-o diversitate vizibilă și cu o intensitate palpabilă,” în timp ce predica zilnică mai mult sau mai puțin de succes a creștinismului trebuie să semnifice și să diminueze această diversitate.” În acest sens, creștinismul și „progresul” european au condus de fapt la unul și același lucru. Lumea se v-a dezbi și se v-a defăima dacă toți se vor convertii la creștinism. „Prin eforturile lor combinate predica creștină și progresul european se sârguiesc să ucidă estetica vieții de pe pământ, înseși viața.” Din nou, cu ocazia, cuvântării lui Dostoevski despre Pușkin, Leontiev a exclamat. „cuvântul final!... nu poate exista decât numai un cuvânt final – sfârșitul a tot ceea ce există pe pământ, încetarea istoriei și a vieții.” Aceasta nu v-a însemna că istoria se v-a sfârși pur și simplu și v-a fi judecată. Nu, creștinismul nu v-a înceta, istoria v-a fi cumva paralizată și oamenii vor fi lipsiți de putere și patimă. Din această lovire a două standarde Leontiev știa numai o cale de ieșire: plecaciunea. „Ce este de făcut?... cu prețul iubitei noastre estetici trebuie, din cauza unui egoism transcendent și din cauza unei frici de judecată dincolo de mormânt, să ajutăm creștinismul.” O astfel de alcătuire otrăvitoare, luată concomitent din Nietzsche și din Clavin! Este posibilă numai

într-o ambiguitate deliberată și în crepusculul conștiinței intelectuale.

În zilele lui Soloviov a remarcat: „nădejile și visurile lui Leontiev nu au apărut din creștinism, pe care l-a mărturisit ca și un adevăr universal. Natura universală a acestui adevăr și imposibilitatea de a îl accepta pe jumătate i-a rămas neclară.” În acest sens, Soloviov cu instinctul lui pentru consistență a remarcat tocmai opusul. Trăsăturile cele mai neplăcute ale lui Leontiev au fost tocmai aceste preponderențe peristente spre ambiguitate. Lui i-a lipsit orice instinct moral înnăscut; imperativul categoric al „legii morale” nu a fost cumva perturbat. El nu a avut nici o neliniște genuină de recunoscut și el s-a îndoit puțin despre adevăr. Pentru el creștinismul nu a reprezentat lumina rațiunii – el nu a vorbit niciodată despre ea și numai foarte rar el a făcut referiri la dogme în general. Chiar și despre Hristos a vorbit puțin. În creștinism el nu a căutat adevărul sau credința, ci numai mântuirea – mântuirea din mormânt și iad, aici și acolo, dar nu în noua viață. După concepția lui creștinismul nu coincide cu pesimismul filosofic, cu filosofia lui Hartmann că „totul de pe pământ este fals și lipsit de semnificație, totul are o durată scurtă și realitatea și veșnicia vor începe după distrugerea lumii și a tuturor celor care trăiesc în ea.”<sup>224</sup> Totul se va termina, totul v-a fi distrus. Pentru Leontiev creștinismul este o religie a finalului – o profeție a finalului și nu o temă a vieții. Creștinismul nu a adus cu sine o veste bună despre istorie și în istorie. Leontiev nu a văzut nici un sens religios în istorie: în probleme de istorie el a rămas un estet și un biolog și a fost deplin mulțumit asupra acestui lucru.

---

<sup>224</sup> Eduard von Hartmann (1842-1906) a fost un filosof german pesimist. Filosofia sa este pusă în evidență în lucrarea *Die philosophie des unbewussten* (Berlin, 1869, ediția a XIX-a tradusă de W. C. Coupland ca și *Filosofia inconștientului*, Londra, 1884, 3 volume). Pesimismul derivă din faptul că fericirea nu poate fi dobândită în viața de aici, în viața transcendentă de după moarte sau într-u stadiu viitor al lumii.

Hiper-eschatologismul Reformei a fost întâlnit în mod neașteptat în Leontiev. Cu toate înclinațiile și premisele lui sălbatice sau „nietzscheene,” el se aseamănă enorm cu Karl Barth. El a plecat de la tradiția Sfinților Părinți. Pentru el creștinismul este numai ancora unei mântuiri personale; el a încercat să preseze tot sensul religios al psihologiei în schema „egoismului religios.” Astfel, el nu a putut avea nici o concepție clară despre Biserică. El a fost mult prea mult un individualist.

Leontiev a fost unul dintre aceia care s-au întors la credință. Această întoarcere lipsită de bucurie l-a înspăimântat, în mare parte cu ochii închiși și după cum spune el, „împotriva unei furtuni întregi de proteste lăuntrice,” fiind o greutate și o dificultate pentru el. El a profesat și a crezut cu putere, lipsă de iluzie și tristețe. Pentru el credința nu a devenit o sursă de inspirație, ci a rămas numai un mijloc al unei flagelări de sine și obligație de sine. El a fost mai mult un romantic lipsit și deziluzionat decât un credincios și chipul lui este caracteristic acelei epoci a crizei religioase și a descompunerii romantismului. El nu trebuie comparat cu vechii slavofili, cu niște romantici nepocăiți cum ar fi Herzen și Apolon Grigorev. Ei posedau un simț identic al vieții: o fascinație față de putere și spațiu, o religie estetică a cosmosului, o reverență față de natura creată (*natura naturans*). Această percepție a lumii nu a fost condusă de frumusețe, de o bucurie estetică. În general se poate simți un gust puternic de hedonism în estetica romantică.

Leontiev se referă frecvent la Herzen și într-adevăr, aceiași critică estetică al unui Occident ofilit și superficial a dat naștere la ambele. Totuși, Leontiev a avut mai multe în comun cu Apolon Grigorev. Reinterpretarea estetică a viziunii Ortodoxiei din lumea rusească, care era deja acută în Leontiev și care a devenit din ce în ce mai acută între neoromanticii de la sfârșitul secolului și mai apoi a devenit tocmai de la Grigorev. În această percepție obiceiul și ritualul s-au dovedit a fi mai importante și caracteristice decât restul dogmelor sau învățăturile credinței. Am putea supune cu

convingere că „viața” este mai largă și mai adâncă decât orice „doctrină.”

Deși el vedea, lucrurile confuz și dezordonat, mizerabil și unduitor, lui Grigorev i s-a oferit „bucuria și necazul de a da naștere propriilor idei și nu la ideile altora.” El a avut aceiași vârstă ca și slavofilii mai tineri și la fel ca și Aksakov și Iurie Samarin el a fost captivat de Hegel încă de când era student (sub influența noilor profesori de la facultatea de științe juridice: Redkin, Kriukov și alții).<sup>225</sup> Ecourile cântecelor și imnelor lui masonice mai pot fi simțite încă în poezia lui tinerească.<sup>226</sup>

Totuși Grigorev nu poseda o credință genuină. El a admis că „prin Ortodoxie am înțeles pur și simplu un fel de principiu istoric spontan după care mi-a fost dat să trăiesc și să creez noi forme de viață și artă.” Grigorev l-a primit pe celebrul monah Partenie tocmai pe niște temelii estetice și a fost atras de această imagerie proaspătă, de niște impresii iradiante, deplinătatea și controlul artistic și „comemorarea sufletului” în cartea sa.<sup>227</sup> Restul slavofililor mai bătrâni, Homiakov și Kireevski, i-a valorizat mult ca și purtători ai unui principiu „organic” și el a admirat enorm de

---

<sup>225</sup> Petru Grigorev Redkin (1808-1906) a devenit aderentul viziunii lui Hegel în timp ce încă era student la Universitatea din Berlin. El s-a întors în Rusia în 1835 pentru a deveni un jurist binecunoscut și un profesor foarte popular la Universitatea din Moscova. Dimitrie Lvovici (1809-1845) a studiat și el la Berlin și a devenit binecunoscut ca și filolog și clasicist. A fost un specialist în temeliile economice și în cultura clasică și a predat literatura latină și antichitățile la Univesitatea din Moscova din 1835.

<sup>226</sup> Notele la „Imnele” lui – „Cuvinte de bucurie” după cum le-a exprimat Alexandru Block. [Nota autorului].

<sup>227</sup> Ieromonahul Parfenie (1807-1878) a făcut apel la Grigorev ca și scriitor din partea oamenilor, un om care scria și vorbea cu o simplitate de copil, totuși cu o mare capacitate artistică. Perfenie și-a povestit aventurile lui Grecia și în Orientul Mijlociu în *Skazanie o stranŭii i putešestvii po rossii moldavii, turŭii i sviatoi zemle*, 4 volume (Moscova, 1856). A se vedea lucrarea lui Apolon Grigorev *Vospominaniia* (Moscova Leningrad, 1930), p. 216.

mult cartea lui Teodor Bukharev *Ortodoxia*.<sup>228</sup> El a fost de mai multe ori atras de convingerile autorului decât de puterea vieții pe care o posedă. În 1850 Grigorev a fost membru al așa numitei „comisii editoriale” a jurnalului *Moscovitul*.<sup>229</sup> Între restul membrilor acestui cerc a se mai vedea Ostrovski, Pisemski și Terție Filipov.<sup>230</sup> Aici au fost membrii Zedergol și mai apoi ieromonahul Clement din Optina și prietenul său Leontiev, a fost și el un membru.<sup>231</sup> Combinația unui romantism estetic înălțător și un sentiment realist pentru obiceiurile vii, dimpreună un entuziasm pentru muzica folk, i-a caracterizat cel mai mult. Aceasta s-a legat de descoperirea literaturii din lumea comercială rusă. Tocmai pentru aceste motive, Filipov și-a dedicat atenția și interesul față de vechii credincioși.

---

<sup>228</sup> *O pravoslavii v otnošenii k sovremennosti* [Despre ortodoxie în legătură cu vremurile contemporane, care a fost mai întâi publicată în 1861 dar scrisă în 1848. Acestea, la fel ca și cartea sa despre Ortodoxie, au fost controversale și au câștigat autorului un transfer la Academia din Kazan în 1854. În următorul an el s-a mutat în Sank Petersburg pentru a sluii în comisia comitatului ecclesial de cenzură. Aici s-a implicat într-o controversă violentă cu privire la noul jurnal al lui Askochenskii, *Domašninaia beseda* și eventual a devenit deziluzionat și și-a abandonat voturile monahale. A se vedea capitolul VII, secțiunea 3.

<sup>229</sup> *Moscovitul* [*Moskovitan*], publicat între 1841 și 1846 de Mihail Pogodin, în care a combinat elementele unei „naționalități oficiale” și ale slavofilismului. În 1850 acest jurnal slăbit a fost revizuit sub o „nouă comisie editorială,” în care Grigorev a jucat un rol principal.

<sup>230</sup> În 1890 Leontiev și terție Filipov au fost apropiați, atrași unul de altul de un grecofilism politico-ecclesial comun. În acele vremuri Leontiev nădăjduia la o întărire viitoare a autorității patriarhului ecumenic (după încorporarea Constantinopolului în Rusia), ceea ce era necesar pentru a „centraliza administrația ecclesială a Ortodoxiei.” Leontiev a subestimat independența Bisericii, „puterea de libertate.” [Nota autorului]. Terție Filipov (1825-1899) a fost un activist de stat socialist și un publicist. El a fost campionul ideii întoarcerii Rusiei la „zilele lui Kotoșin,” după cum a găsit el structura Rusiei pre-petrine, cu un patriarh și un sinod, mult mai apropiată de specialitățile naționale ale rușilor. Filipov a lucrat și el ca să popularizeze folclorul rus.

<sup>231</sup> Mai târziu Leontiev a scris o scurtă lucrare a Părintelui Clement intitulată *Oteț Kliment Zedergolm Ieromonah optinoipustini* (Moscova, 1882, retipărită în revista lui Leontiev *Socinenie*, Paris, YMCA Press, 1978).

Concepția „oamenilor” a suferit o schimbare. Problema „obiceiului” a fost ridicată diferit, mai istoric decât figurativ și a fost mai puțin subiectul simplificării pastorale. În cele din urmă, „orașul” este mai mult o categorie istorică decât „satul” (care este practic un sinonim pentru „natură”). Grigorev a perceput această istoricitate în exemplul Moscovei. „Am nevoie de vechile catedrale, vechile icoane în schemele lor dimpreună cu fețele lor întunecate; am nevoie de urmele istoriei și cel mai mult, dacă îmi este permis, crudul și obișnuitul.” Grigorev și-a numit viziunea lui „organică” și a legat-o cel mai mult de Schelling. El a avut „o mină enormă de teorii organice,” un simț al unei inepuizări organice și nefrângere a vieții, „un simț al legăturilor organice între fenomenele vieții, un simț al întregului și al unității vieții,” care îi era fundamental. Viața este ceva mai mult decât logica, mai mult un poem decât un sistem.<sup>232</sup>

Grigorev contrapune „sentimentului istoric” și „concepției istorice” sau în alte cuvinte, intuiția și înțelegerea, percepția artistică vie și „despotismul istoriei.” Aceasta a rămas cumva o reminiscență a criticii lui Kireevski și mai mult al lui Herzen. Incidental, Grigorev a avut mai multă simpatie pentru „furt „ și pentru „dreptul hegelianismului” – argumentul istoric a fost cel mai puternic în el. Schelingianismul a denotat pentru el o filosofie a frumuseții universale și o justificare a multiplicității, bogăției și înfloririi vieții.

Cel mai înalt sens al formulei lui Schelling este conținut în faptul că toți, tuturor națiunile și indivizilor le este dat un simț deplin al responsabilității de sine. Aceasta zdrobește dumnezeul idolatru căruia îi sunt adus sacrificii, idolul abstract al dezvoltării umanității. În conformitate cu aceste motive estetice, Grigorev a insistat pe o teorie a consistenței sau mai precis pe o teorie care exemplifică și formează ceea ce nu poate fi codificat, ca fiind opus

---

<sup>232</sup> După cum bine s-a exprimat Rudolf Haym în celebra sa carte *Die romantische Schule* (Berlin, 1914) despre diferențele între romantism și hegelianism. [Nota autorului].

transformaționalismului metafizic și inevitabilei doctrine a „formelor tranziționale.”

Viața lumii se desfășoară în succesiune și în combinația unor „cercuri tipice” și fiecare ciclu posedă propria lui față, propria lui formă, propriul lui chip. Fiecare epocă constituie un „organism” distinctiv, deplin la timp, la fel cum fiecare națiune este o entitate și un spațiu deplin.

Fiecare organism a fost format sau cel puțin vizibil a fost schimbat în tradițiile și crezurile lui de la tradiția originală, contribuind la un principiu organic al vieții universului... fiecare astfel de organism este inclus în sine, necesar luiși, posedând deplin capacitatea de a viețui în conformitate cu legile care o caracterizează și nu este obligat să slujească ca o formă tranzițională pentru un alt organism... în aceste organisme, unitatea, o unitate nealterată nu a subiectului ci al oricărei dezvoltări și uniforme încă de la început, este adevărul sufletului uman.

Astfel, o teorie a tipurilor culturalo istorice se deduce din premisele unei „viziuni” organice. Herzen a formulat o teorie similară în aceiași ani (a se vedea *Sfârșiturile și începuturile lui*) și a fost motivat de estetică. Danileski a demonstrat mai apoi acest lucru în cartea sa. mai presus de orice irepetabilul și unicul l-au tras pe Grigorev. Astfel, Occidentul a început să posedă o calitate uniformă. „Occidentul a început să dobândească o personalitate abstractă – umanitatea; Orientul crede numai într-un suflet viu.” Occidentul a fost congelat, Orientul este încă deplin.

A devenit aparentă o convergență cu Leontiev: identitatea experienței și a intuiției, unitatea tipului romantic. Leontiev nu a mers mai departe decât Grigorev în filosofie și în consecință nu a depășit limitele romantismului. Estetica a rămas pentru el criteriul decisiv al istoriei – criteriul unicității și al puterii. Totuși, teoria mântuirii sale rămâne o înțelegere străină și externă a acestei filosofii păgâne – tocmai finalul mort al romantismului.

Neînțelegerile personale ale lui Leontiev nu au fost niște dispute sau neînțelegeri personale. O problemă tipică și

fundamentală – problema acțiunii religioase – a apărut și a agitat conștiința rusă. Această problemă este prezentă întotdeauna în Dostoevski și în Soloviov și mai mult în Fedorov. Ea este aceeași: „cum pot trăi o viață sfântă?” Leontiev a răspuns plin de agitație și iritare: „aduți aminte de moarte.” El a abandonat înțelepciunea rapace a acestei lumi în spre viață. Numai la finalul secolului s-a simțit că această nouă generație a fost profund mișcată de această decizie.

## XI

### *Negația și întoarcerea*

**N**egația și întoarcerea sunt două părți ale aceluiași proces religios neobosit în care inima și conștiința rusă au fost atrase încă de la mijlocul secolului al XIX-lea. În orice caz, a fost o vreme de îndelungate căutări. Împotriva trecutului istoric sensul deplin al prediciei filosofice a lui Vladimir Soloviov a devenit din ce în ce mai comprehensibil. El a început să scrie prin anii 1870 și consecvent hiliasmul lui tineresc, tendințele apocaliptice și neliniștea au devenit din ce în ce mai neașteptate și speciale. El a împărtășit întregul „progres al credinței,” deși într-un sens special. După cum a remarcat L.M. Lopatin deplin:

El a avut o credință lipsită de fluctuații în împlinirea iminentă a procesului istoric și s-a împărtășit de niște interese tipice ale contemporanilor lui: credința în istorie, progres și triumful rapid și final a tuturor ideilor culturale asupra vieții și construcția unui paradis pământesc care să corespundă cu o anumită religie a unui anumit segment intelectual al Rusiei în a doua jumătate a ultimului secol. Credința pe care o poseda Soloviov în anii tinereții, în epoca entuziasmului față de materialism, nu avea nimic mistic – a fost pur și simplu o formă de partizanat socialist. Dar apoi, odată cu mutația generală în concepțiile universale, a dobândit un caracter profund



mistic și s-a amestecat cu o credință transfigurată în a doua venire a lui Hristos.<sup>233</sup>

Ar fi necesar să adăugăm că acest „atunci” cade în anii lui timpurii, „pe apusul unei tinereți cețoase.”

După cum pomeniște Kareev, Soloviov, la fel ca și contemporanii lui, l-au citi pe Flerovski și în scrisorile lui el i-a scris ca și tânăr că se pot găsi anumite aluzii specifice în duhul populismului religios.<sup>234</sup>

*Mușnik* v-a arăta în curând tăria sa reală, în fața mării celor care nu văd în el nimic altceva decât beția și o superstiție întunecată. Vremuri mărețe și crude se apropie și bine v-a fi de cel care v-a putea aștepta cu nădejde și frică.<sup>235</sup>

Soloviov a urmărit cu atenție anumite mișcări sectare dintre oameni.<sup>236</sup> În prima sa călătorie afară el a devenit interesat de experimentele comunalo-religioase din America, în special de frățietatea așa numitor „perfecționiști” din Oneida.<sup>237</sup> Totuși, singura sursă a acestor colonii a fost cartea lui Nordhof.<sup>238</sup>

<sup>233</sup> L. M. Lopatin a fost editorul jurnalului *Probleme d filosofie și psihologie* [*Voprosy filosofii i psikologii*] și mai apoi după moartea lui N. Grot, capul Societății Psihologice din Moscova. Lucrarea lui *Psihologia lui Vladimir Soloviov* a fost tradusă în engleză de A. Bașky și publicată la Universitatea Tipografiei din Aberdeen Paris în 1916.

<sup>234</sup> N. I. Kareev a editat jurnalul ecclesial *Istoriceskoe obozrenie* și secțiunile istorice ale Enciclopediei Brockhaus-Ephron. Despre tinerețea lui Soloviov a se vedea articolul părintelui Florovski „Molodye gody VI. Soloviov,” *Put*, nr. 9 (1928) și *Lucrările colectate ale lui Georges Florovski*.

<sup>235</sup> Acest lucru a fost scris în martie 1881.

<sup>236</sup> A se vedea referințele lui la întoarcerea și susținerea oamenilor față de discursurile istorice din martie 1881. [Nota autorului].

<sup>237</sup> Colonia perfecționiștilor din Oneida, New York, dimpreună cu cea din Putney, Vermont, a fost întemeiată de John Humphrey Noyes în așteptarea celei de a doua veniri a lui Hristos.

<sup>238</sup> A se vedea I.I. Ianzhul, „Vospominaiia,” în *Russkaia strana* din martie 1910. a mia fost publicată din nou în 1914. [Nota autorului]. Titlul cărții autorului este *Societățile comuniste ale Statelor Unite: din vizite și observații personale: care includ niște*

Soloviov nu a pierdut nici un interes pentru tot restul vieții sale. În prima sa *Conferință despre Dumnezeu-umanitate* el a vorbit tocmai de „adevărul socialismului.”<sup>239</sup> În acest sens, toată calea creativă poate fi înțeleasă și explicată ca și o căutare de justiție socială. „Socialismul apare ca și o forță istorică justificabilă,” deși este numai adevărul problemei sau o necesitate. Planul sau idealul socialismului nu poate și nu v-a fi realizat atâta vreme cât rămâne o lucrare pământească umană.

Prin cererea unei dreptăți sociale și prin incapacitatea de a o realiza pe niște baze materiale finite, socialismul conduce inevitabil la înștiințarea necesității unei principii condițional al vieții sau în alte cuvinte la recunoașterea religiei.

Mai mult, în Opinia lui Soloviov Fourier a îndeplinit un mare serviciu în ceea ce el „proclama restaurarea drepturilor materialului” împotriva unui idealism și a unui spiritualism singular. În interpretarea lui Soloviov *lé réhabilitation de la chair*, a favorizat adevărul creștin.

Creștinismul înștiințează semnificația veșnică și necondițională a omului nu numai ca și o ființă duhovnicească ci și ca una materială; creștinismul afirmă învierea și viața veșnică a trupului...creștinismul promite ceva mai mult decât un cer nou, dar și un pământ nou...

---

*mărturii detaliate ale economiștilor, zoriștilor, șakerilor și alte societăți existente* (Londra, 1875).

<sup>239</sup> Textul tipărit al *Conferințelor* nu corespunde deplin cu prezentarea lor originală din 1878. Publicația a fost întârziată până în 1882. *Terkovni vestnik* a emis un raport stenografic preliminar, care a fost omis în liniște. A se vedea scrisoarea lui N.N. Strakhov către Lev Tolstoi despre conferința ultimă a lui Soloviov în aprilie 1878 (la care apropo, a participat și Malikov). „Conferința sa a fost foarte efectivă. Cu o foarte mare aprindere el a vorbit de dogma chinurilor veșnice. Bineînțeles el a fost gata să predice multe alte erezii, dar evident nu a îndrăznit și a ales această dogmă cu scopul de a se exprima cu o claritate deplină.” Strakhov încheie: „panteismul se aseamănă destul de mult cu hegelianismul, nu numai cu cea de a doua venire ci și cu ea. Cabala, gnosticismul și mistica sunt introduse aici cu o bună măsură.” *Tolstovski muzei*, 160-161.

Planul și „adevărul” socialismului sunt împlinite într-o sinteză religioasă.

Prin activitatea și predica sa filosofică, Soloviov a ajuns la concluzia că „filosofia, în sensul unor cunoștințe abstracte, exclusiv teoretice și-a împlinit dezvoltarea ei și a trecut ireversibil mai de multă vreme în lumea trecutului.” Filosofia modernă s-a întors la viață și a intrat în acțiune. „Acum în veacul al XIX-lea, a venit vremea ca filosofia să treacă dincolo de abstracțiile teoretice, dincolo de limitele școlii și să își declare drepturile supreme în afacerile vieții.” Insuficiența unor cunoștințe „teoretice” abstracte este, în viziunea lui Soloviov, determinată mai presus de orice de imperfecțiunea cu care este învăluită lumea. Experiența empirică nu posedă și nu i-a fost oferită, adevărata realitate în cunoașterea a ceea ce constă. Adevărata realitate trebuie creată din nou:

bineînțeles adevărul este veșnic în Dumnezeu, dar în măsura în care Dumnezeu nu este în noi, noi nu locuim în adevăr. Nu numai că cunoștințele noastre sunt false, existența noastră, înseși realitatea noastră este falsă. Astfel, o adevărată organizare a cunoștințelor cere o organizare a realității. Aceasta nu este datoria cunoștințelor, după cum se credea, ci creată de gândire sau pentru creativitate.

Filosofia, în viziunea lui Soloviov, este „justificată” tocmai de „faptele istorice”; „ea a eliberat personalitatea umană de obligația formalismului și i-a oferit un conținut lăuntric.” Mai înainte de orice Soloviov a rezolvat altceva decât problema căilor vieții religioase. Prin urmare el i-a îndemnat pe toți să studieze filosofia „ca și o lucrare bună și ca și o mare faptă pentru toată lumea.” Oamenii nu i-au ascultat numai ca și gânditor, ci ca și un „învățător” sau „predicator” sau chiar ca și pe un profet. Îmbulzeala ascultătorilor care veneau la conferințele Universității din Sank Petersburg și niște zeloți uimiți ai cunoașterii „pozitive.”

În anii șaiszeci o astfel de grămadă putea fi adunată numai pentru conferințe despre fiziologie, în anii șaptezeci pentru conferințe despre economie politică, dar la începutul anilor optzeci

mai tot tineretul universității se grăbea să asculte conferințe despre creștinism.<sup>240</sup>

În darul radicalismului social al vremurilor Soloviov a perceput o ispitire a conferințelor despre o lume transfigurată.<sup>241</sup> El a avut o viziune deplină a duhului lui Hristos în tot progresul secular al vremurilor moderne. „Nu putem nega faptul că progresul social din veacurile recente a fost purtat în duhul filantropiei și al dreptății, în duhul lui Hristos.” În dezvoltarea europeană modernă el a găsit o anticipare a adevărului creștin.” În duhul lui Hristos se poate acționa printr-un slujitor creștin al tainelor ca și un agent necredincios?” Această cerință oarbă și confuză pentru ceea ce este adevărat poate fi adus în „mintea adevărului” – ea trebuie adusă sau întoarsă la Hristos. Biserica trebuie să discernă în această lume curentul mistic al redescoperirii adevărului,” să se ridice la cel mai

---

<sup>240</sup> Acest raport al unor contemporani a fost luat dintr-un eseu de N. Minski, „Novoe slovo Solovieva,” *Ustoi*, no. 2 (1881), după cum a fost citat de Kozmin, *Ot 19 fevralia k 1 martu: Ocherski po istorii narodnichestva* (Moscova, 1933), pp. 276-277. [Nota autorului].

<sup>241</sup> A se remarca observațiile curioase al lui P.L. Lavrov, *Sotsialnaia revoluția i zadachi nraštenennosti: Straje veprosy* (1881) și notele lui O. Vizanțev, *Kolos* (Praga, 1921), pp. 98-99: „la mijlocul anilor 1870 o veste ciudată a ajuns la mănăstirea emigrantă din Londra despre o sectă mistică dintre revoluționarii ruși. Vestea s-a dovedit potrivită. Niște oameni destul de respectați au fost avertizați de epidemie. Dar aceasta nu a durat mult. Caracteristic, Lavrov a găsit ciudat faptul să întrebe participanții din mișcare și prin urmare el a avut numai o cunoaștere confuză a ei. „Odată cu apariția din Rusia la finele anilor 1880, experiența elementului religios a început să fie repetată de mai multe ori și a primit o forță mai precisă... peste tot această amestecare de ortodoxie și idealism filosofic, populism și mecanismele unui idealism pedant, care a fost accesibil numai unei mici minorități, i-a pătruns pe toți... toți Saddler, tinerii educați ai unei epoci care tocmai a trecut cu privire la gândurile sobre despre Belinski, Herzen, Cheryșevski și Dobroliubov au devenit obișnuite cu îmbulzeala lecțiilor unor predicatori uimitori care au obscurizat contradicția dintre știință și religie; devenind obișnuiți să considere tratate care pentru tot talentul autorilor lui, nu au fost închiși.” Lavrov, mai presus de toate, în avea în vedere pe Soloviov (și pe Lev Tolstoi). În acele momente Soloviov a ținut o prelegere despre iluminismul în Rusia până în momentul de față [Nota autorului].

înalt nivel al stadiu al conștiinței” și să se pună pe sine deschis într-o sinteză mai înaltă și mai transfigurată.

Tema unei istorii creative este o parte din percepția planului lui Soloviov a creștinismului. Creștinismul este real numai ca și un „principiu universal istoric.” Soloviov susținea că Biserica își poate atinge plinătatea și deplinătatea numai printr-o acțiune istorică. Conversiv, creativitatea istorică sau construcția primește mai întâi justificarea deplină și susținerea numai în Biserică, în adevărul Dumnezeu-umanității. „Adevăratul creștinism nu poate fi pur și simplu o problemă pentru acasă sau pentru Biserică—trebuie să fie ecumenic, trebuie să privească toată umanitatea, la toate sângelele umane.” Biserica, în înțelegerea lui Soloviov este un actor uman care are o anumită datorie creativă și o chemare la istorie – este singurul ideal social creștin. „Esența adevăratului creștinism constă în renașterea umanității în duhul lui Hristos, schimbarea împărăției pământești în Împărăția lui Dumnezeu, care nu este din această lume.” Aceasta este credința tare și nealterată, miezul întregului sistem.

Soloviov a luat acest punct de plecare din critica existenței tipic romantică. El a văzut întreaga lume ca aflându-se într-o frază critică sau într-o criză, în lipsă de armonie și dezintegrare, în puterea unor „principii abstracte.” Totul din lume este lipsit de legătură și izolat. Chiar și religia din lumea contemporană se află în decădere: „nu apare cum ar fi trebuit să apară.” Totul este copleșit de lipsa de acord că religia a încetat să mai fie un „principiu” al vieții. „Religia contemporană este ceva care creează sentimente de milă. Strict vorbind religia, ca și un principiu guvernator, ca și un centru de gravitate, nu există. Mai mult, așa numita religiozitate ca și un mod sau un gust personal există în locul ei.” Aceste planuri ale lumii care au cedat trebuie să fie restaurate și în legăturile lor mutuale și în întregul organic.

Filosofia trebuie să pregătească sau să substanțieze această mare sinteză, această „unitate totală” [*vse-edinstvo*], această mare și nouă restaurare. „Când creștinismul devine o convingere actuală,

ceva după care oamenii se străduiesc să trăiască și ceva care v-a fi purtat în realitate, atunci evident totul se v-a schimba.” Gândirea lui Soloviov „este că [creștinismul] a imaginat contradicția față de rațiune” adică cauza supremă a necredinței și a apostaziei de la timpurile moderne creștine. Creștinismul nu „penetrează rațiunea” la un stadiu suficient; ea apare lumii „într-o formă falsă” și continuă să rămână așa. Pe de lăță parte, Soloviov a crezut cu tărie și a afirmat deschis că nu există contradicție aici și acolo. Pe de altă parte, Soloviov a crezut cu tărie și a afirmat deschis că nu există și nici nu poate exista una – toate postulatele unei rațiuni cunoscătoare și ale unei inimi căutătoare au fost mai întâi împlinite în revelația creștină. Pentru acest motiv el a atacat cea mai înaltă importanță de a crea o formă adecvată pentru a discerne adevărul creștin, până la „justificarea credinței părinților,” prin filosofie. În acest sens, filosofia lui a pretins că este o astfel de mărturisire a credinței creștine în elementul adevărului.

O sinteză religioasă încă rămâne încă să fie oferită; a fost numai propusă. „Nu este un dat al conștiinței, ci numai o datorie a intelectului, pentru care împlinirea a cărei conștiințe prezintă numai niște date parțial necoordonate și enigmatice.” „Elementul mistic” este singurul component al unei sinteze propuse și dorite. Principiul teologic, dezvoltat singular este schimbat într-un dogmatism abstract. Adevărat, Soloviov accentuează, filosofia și știința, le-a acceptat și le-a dezvoltat pe ambele, care a dus inevitabil la scepticism și o întoarcere la obiectivitate este posibilă numai printr-o experiență „mistică.” Prin urmare nu urmează că filosofia și știința pot și trebuie să se fie lăsate afară din sistemul lui Aquino sau a patristicii orientale care ar trebui restaurată? La această întrebare Soloviov răspunde cu un „nu” decisiv. În acest moment se ridică întrebarea: de ce, în istorie, intelectul uman se „separă atât de irepresibil de adevărul cunoștinței religioase,” chiar cu riscul de a se grăbii să cadă în nimicnicie și goliciunea unui scepticism lipsit de fruct? A declarat că dezvoltarea modernă este numai o „greșală arbitrară,” pur și simplu „o simplă cădere modernă prin păcat,” ar fi

un răspuns mult prea facil. Nu, în mod tradițional teologia nu conține temelii și baze pentru plecarea sau apostazia rațiunii (o apostazie temporară, după cum era convins Soloviov). Teologia tradițională nu include o cunoaștere a naturii sau să ofere un orizont creativ pentru rațiune. Dacă adevărul nu poate fi definit pur și simplu ca și un gând oferit de rațiune, dacă nu poate fi definit ca și un act al definiției, atunci ca și un fapt al experienței, atunci prin același fapt al experienței poate fi definit pur și simplu ca și un fapt al experienței, atunci prin acel motiv poate fi definit pur și simplu ca și o dogmă a credinței. După această nouă idee, adevărul trebuie să devină una, alta și al treilea.

Țelul sintezei este tocmai acesta:

De a introduce adevărul religios în formele gândirii raționale libere și de a îl realiza în datele unei științe experimentale; a oferi teologiei o legătură lăuntrică cu filosofia și știința și în acest fel, de a organiza toată problema adevăratei cunoștințe într-un sistem deplin de o teosofie științifică liberă.

Este cât se poate de caracteristică că până și în ultimii ani Soloviov încă a continuat să înțeleagă profeția că Evanghelia a fost predicată în toată lumea în sensul că adevărul v-a fi manifestat cu claritate. Vor fi unii care îl v-or accepta inevitabil, îl vor accepta conștient sau îl v-or respinge egal. Subiectul trebuie și v-a fi adus într-o astfel de formă ultimă și necondițională a expresiei, așa că v-a fie pur și simplu morală sau absolut imorală pentru a rezolva printr-un act pur și liber sau printr-o decizie precisă a fiecărei persoane pentru sine. „Atâta vreme cât doctrina creștină nu v-a ajunge la o astfel de claritate, atunci mai rămâne încă de stabilit o filosofie creștină, fără de care predica evangheliei nu poate fi deplin realizată.” Aceasta a fost în același timp o întoarcere la metafizică și o întoarcere la dogmă. A fost o reacție la toate formele de psihologism, pietism și moralism. Mai presus de orice Soloviov a încercat să deștepte gândirea, să ridice conștiința intelectuală. Aceasta a fost o întoarcere la credință prin rațiune: *intelligo ut credam*.

În așteptările lui istorice Soloviov a fost un optimist utopic. „Neașteptatul v-a fi în curând realizat.” La finele vieții sale el a fost cuprins de o neliniște apocaliptică acută și de premoniții. Dar el a așteptat la fel ca mai înainte: toate vor trece în curând.

Calea creativă a lui Soloviov s-a dovedit a fi dură, torturantă și chiar frântă. A fost o cale a luptei, nu a unei dezvoltări depline; o cale a entuziasmelor și a renunțărilor, o alternare a capriciilor și a lipsei de încântare. La diferite stadii din viața sa el a pretins înțelesul principalei sale lucrări filosofice în niște termeni care variau destul de mult. În tinerețe el a rezolvat criza necredinței nu prin întoarcerea la creștinism, ci printr-o convertire la un pesimism filosofic, la credința lui Schopenhauer și Hartmann.<sup>242</sup> În același timp Soloviov a reacționat negativ față de „creștinismul” istoric și orice catehism l-a contrapus unui creștinism „adevărat” încă nedescoperit al viitorului. În primii săi ani, sub influența duală al pesimismului modern și al platonismului, Soloviov a învățat ceea ce el numea un „idealism transcendent.” Prin puterea prediciei el s-a sârguit să demonstreze nimicnicia acestei lumi și prin puterea unei convingeri raționale, a epuizat setea oarbă a acestei existențe afară din lume. Trebuie respinsă voința de a viețui, lumea trebuie distrusă. Teoretic această lipsă iluzii a fost deja expusă în lumina idealismului filosofic: „lumea devine substanțială numai în decepție.” Această apariție nu v-a dispărea niciodată fără o urmă. Soloviov credea într-o apocatastază, nu o nirvana – o manifestare a lumii duhului. Mai apoi, în *criza filosofiei occidentale*, dizertația pe care a scris-o ca și tânăr, el a concluzionat-o cu predilecție că vechile „contemplații ale orientului” sunt identice și în armonie cu „speculațiile moderne ale occidentului,” el nu vorbea de o „justificare” filosofică a creștinismului, ci tocmai cu pesimismul.

Până la finele vieții sale Soloviov nu s-a eliberat de puternica influență a lui Schopenhauer, pe care a combinat-o cu un

---

<sup>242</sup> A se remarca influența lui Schopenhauer asupra lui Turgnev și în special despre Fet [Nota autorului].



entuziasm pentru viziunile și facerile duhovnicești. Este adevărat că el a fost repede captivat de un entuziasm față de mediumurile și viziunile duhovnicești. Mai este adevărat că el s-a mutat repede în spre o sinteză mai înaltă, la „idealismul” absolut al lui Schelling și Hegel, la intenția lui a de a „justifica” lumea fenomenală. De fapt, patosul acestor mari sisteme idealiste stă în percepția și demonstrarea a tot ceea ce există *sub specie aeternitas*, tocmai printr-o substanțiere absolută sau în alt cuvinte, printr-o necesitate logică. Soloviov definește datoria metafizicii în acest fel.

Evident datoria conduce la distingerea necesarului condițional de necondițional, o realitate accidentală față de o idee absolută, lumea naturală a fenomenelor de domeniul substanței dumnezeiești.

Printr-o astfel de distincție până și „condiționalul” devine necesar, căci de fapt nimic nu poate avea loc fără niște „baze suficiente.” Orice fenomen trebuie să fie „bine întemeiat,” căci altfel apariția ar fi în întregime imposibilă. Unor mijloace care s-au produs odată ele nu se mai pot ridica. Este tocmai „accidentalul” cel care nu există. Acest patos pentru o substanțiere absolută a fost întotdeauna foarte acut în Soloviov. El a învățat deschis predestinația, de care se leagă lipsa lui curioasă de sensibilitate față de rău pe care l-a posedat până la finele zilelor lui. Viziunea sa de mai înainte despre lume ar putea fi numită „un creștinism roz,” o utopie fericită a progresului – „creștinismul lipsit de un Antihrist,” după expresie pretențioasă a lui A. S. Volzhski.<sup>243</sup> Tot „sistemul” lui primar a fost construit pe premisele unui optimism metafizic.

Destul de ciudat, în ciuda entuziasmului spre un pesimism filosofic viziunea lui despre lume nu conținea nici un motiv tragic. Această complacere metafizică este mai deplin definită ca și o dispoziție organică – o percepție a lumii ca și un „întreg organic” în

---

<sup>243</sup> A se vedea un articol destul de valoros a lui Volzhiski, „Problema zia u VI. Soloviova,” *Voprosy religii*, pt. 1 (1906), pp. 221-297; „Chelovek v filosofskoi sisteme V. S. Soloviova,” *Russkie vedomosti*, no. 209 (1903) și colecția *Iz mira literaturnykh iskanii* (1906). [Nota autorului].

care totul este proporționat și potrivit (a se vedea doctrina lui despre sufletul lumii, care se apropie de cea a lui Schelling). Astfel întregul proces al lumii este dezvoltat. Incidental, Soloviev a fost un darvinist convins, nu în general un transformaționalist.<sup>244</sup> Pentru el, răul însemna *dez-cordie*, *dez-ordine*, haos. În alte cuvinte, această *dez-organizare* a existenței. Astfel, învingerea răului permite *re-organizarea* sau pur și simplu organizarea lumii. Aceasta este împlinită prin puterea dezvoltării naturale înseși.” „O putere invizibilă atrage firul luminos al vieții universale în temeliiile întunecate al dezordinii și haosului și aranjează liniile împrăștiate ale ceea ce numim universal în niște forme structuralizate. Aceasta este concomitent o completitudine logică și estetică sau o plenitudine – cosmosul sau universul este „fiica întunecată a unui haos întunecat,” în propriile cuvinte poetice ale lui Soloviev. Totul organic nu poate conține nici un element superfluu și prin urmare nu există nici un element lipsit de necesitate. Răul se înrădăceștează pur și simplu în dezordine, în lipsa de ordine și non-ordinea. În același fel, răul nu poate fi constant. „Existența dezordonată, lipsită de simț estetic a lucrurilor reprezintă numai poziția falsă spectrală și tranzițională.”

Soloviev a perceput cu acuratețe sursa răului și chiar energia lui în egoism, în aspirația individualizării, închiderii și *dez-unirii* față de restul. „Opoziția cuiva față de restul înseamnă, în practică, negarea altora.” Totuși în primul rând, această aspirație la înstrăinare nu a fost realizată, nu a fost dobândită – „atrăgerea involuntară a unor forțe unite” este întotdeauna mai puternică.<sup>245</sup> Inteligența negreșit v-a triumfa asupra lipsei de sens. Acest drum

---

<sup>244</sup> Transformaționalismul este ipoteza prin care evoluția organică începe prin transformarea unei specii în alta. Ipoteza a început odată cu Lamarck, care a susținea că evoluția are loc prin adaptare. Darwin susținea că evoluția a apărut prin selecție naturală. Transformaționalismul „popular” denota varianta lui Darwin.

<sup>245</sup> A se vedea de exemplu legea gravitației universale, care formează soliditatea naturală a lumii. [Nota autorului].

închis a fost exagerat în mod voit de Soloviov; el își asumă calitatea necesității naturale. În al doilea rând, înstrăinarea în sine purcede din sensurile descoperite de sine ca și niște prerechizite necesare în acest proces.

Ce scop au aceste munci și osteneli ale vieții pământesti? De ce trebuie ca natura să experimenteze niște dureri de naștere? De ce, mai înainte de ea se oferă naștere la un organism sau cloacă, lipsită de formă care este incapabil să susțină lupta pentru viață și aceasta moarte fără nici o urmă? De ce aceste avorturi și eșecuri de sarcină ale naturii?

Mai presus de orice Soloviov, și-a întors atenția spre acest rău cosmic, la această lipsă de formare a naturii. El a răspuns acestei întrebări retorice cu un „singur cuvânt,” exprimând ceea ce nici Dumnezeu și nici natura nu au fost capabile să gândească. „Cuvântul este libertate.” Totuși, cu greu acest cuvânt este singur.

Este necesară o afirmație de sine preliminară pentru negarea sinelui, pentru că a renunța la voința de sine exclusivă este mai întâi necesar să o posedă; cu scopul de a separa principiile și forțele ca să fie unite liber cu un principiu necondițional ele trebuie mai întâi separate de ea – ele trebuie să stea contul lor propriu și să aspire la un artificiu exclusiv și la semnificație. Numai experiența reală, lipsa de potrivire fundamentală a acestei afirmații de sine, poate conduce la renunțarea voluntară și la o cerere conștiințioasă și liberă pentru unificare cu un principiu necondițional.

Răul este în mod sigur o anumită răscumpărare a libertății. Căderea lumii sufletelor este calea spre restaurarea lor liberă și „țelul este împlinit mai înainte, victoria precedând bătălia.” Pentru Soloviov natura căzută, lumea „care zace în păcat” este „numai o altă relație lipsită de necesitate a acelor elemente care constituie esența lumii dumnezeiești,” numai o anumită „transpunere a anumitor elemente existente care locuiesc în lumea de sus.” Existentialul este distinct față de necesar „numai prin poziție.” De aici apare o plan al unei sinteze universale, o reconciliere sau o restaurare. Aceasta nu a fost pur și simplu o convingere rațională

mistică, care în anii săi de mai înainte a însemnat o experiență a teosofiei speculative. Cercul mistic și cel teosofic în care viziunea inițială despre lume a fost deslușită consta din romantici, Iacob Böhme și ucenicii lui și chiar Paracelsus Swedenborg.<sup>246</sup> A fost adăugat imediat studiul gnosticilor și ai cabalei.

Soloviov a conceput și și-a scris toate lucrările lui principale în aceiași ani timpurii.<sup>247</sup> În Conferințele sale *Despre Dumnezeu-umanitate* (chiar și în ediția franceză) el este mai aproape de Schelling în intuițiile fundamentale și în deducțiile specifice. Influența lui Hartmann și Schopenhauer este puternic simțită în *Critica principiilor abstracte* și influența și metoda lui Hegel este vizibilă întotdeauna. Contradicția fatală și primară a lui Soloviov stă în faptul că el a încercat să construiască o sinteză ecclesială dintr-o experiență neecclesială. Aceasta se aplică cel mai mult concepției lui fundamentale –doctrina Sofiei. Subsecvent el a rămas întotdeauna în cercul constrâns și repulsiv al teosofiei și al gnosticismului. După colapsul nădejdlor și calculelor lui unioniste-utopice în anii 1890, el a suferit din nou o cădere dureroasă într-un gnosticism visător. Se pare că aceasta a fost cea mai întunecată perioadă a vieții lui, „un leșin duhovnicesc,” o seducție a magiei erotice, o vreme a unor patimi întunecate și stricăcioase. Dar a fost numai o cădere.

În orice caz, Soloviov a fost mult mai aproape legat și apropiat de neo-platonism și mistica germană decât de experiența

---

<sup>246</sup> Despre Böhme, a se vedea vol. I, p. 232, nota 105 și vol. II, capitolul șase, nota 24. Filip Aureolus Paracelsus, cum ar fi Teofrat Bombastus von Hohenheim (1493-1541) a fost un fizician german și teolog. El a fost interesat de filosofie, astronomie, alchimie și virtuți, pe care i-a considerat cei patru piloni ai vindecării. În teologie el a fost cel mai mult influențat de Duns Scotus. Contribuțiile sale la medicină și chimie care au apărut din experiența cu ideile lui gnostice.

<sup>247</sup> Numai *Îndreptățirea binelui* [*Opravadnie dobra*] și un eseu despre „filosofia teosofică” se leagă de acești ani. [Nota autorului]. Eseul lui este *Osnovy teoreticheskoj filosofii* (1897-1899), din care partea I este tradusă de Vlada Tolley și James P. Scanlan ca și „Fundamentele filosofiei teoretice” și incluse în James M. Edie, James P. Scanlan, Maria Barbara Zedlin și George L. Kline, edițiile *Filosofiei rusești*, 3 volume (Chicago, 1965), 3: 99-134.

Marii Biserici și a misticii catolice. Cât se poate de caracteristică este lipsa lui de sensibilitate față de liturghie. El a văzut Biserica mai mult în elementele ei canonice și în cele scolastice, mai mult la nivelul „politicii creștine” și mai puțin la nivel mistic, în adâncurile sacramentale și în cele duhovnicești. El a avut niște viziuni care nu puteau fi realizate prin intelect (a se remarca cele „Trei Întâlniri” și toată poezia lui mistică în general) și tocmai în aceste „întâlniri” și viziuni ale „feminității veșnice” pe care a împrumutat-o de la Biserică). *Catolicitatea* Bisericii a rămas o taină puternic închisă pentru el. El a fost mult prea mult legat de Protestantism, prin filosofie și prin idealism și mistică.

Soloviov nu a călătorit niciodată pe principala cale istorico-ecclesială, ci pe o cale de marginală, una mistică. bineînțeles el a studiat și a câștigat multe cunoștințe despre istoria Bisericii antice și despre Sfinții Părinți; se pare el l-a citi pe Mansi mai mult decât pe Migne.<sup>248</sup> Cel mai mult a fost tras de gnostici – el l-a considerat pe Valentin una dintre cele mai mari minți din istoria gândirii, în special din cauza doctrinei sale despre materie – la fel ca și Filon, a cărui influență este întotdeauna ușor de reperat în interpretările lui Soloviov la Vechiul Testament și în *Istoria teocrației*.<sup>249</sup> În orice caz, el nu a trecut dincolo de Origen, deși ei au fost puternic atrași de el din cauza „universalismului” lui Origen. Astfel, într-un anume sens, el a rămas în epoca niceiană, cu problematica lui propedeutică.

Destul de ciudat, Soloviov a vorbit mult mai mult despre Dumnezeu Omul decât despre omul Dumnezeu. În sistemul lui

---

<sup>248</sup> Giovanii Domenico Mansi (1692-1786), celebrul patrolog și publicist al unei faimoase colecții a actelor sinoadelor Bisericii Romano-catolice în 1440. Munca intitulată, *Sacrorum conciliarum nova et amplissima collectio*, a fost publicată în 31 de volume în Florența și Veneția între 1759 și 1798.

<sup>249</sup> Jaques Paul Migne (1800-1769) a fost un patrolog și publicist celebru, fiind binecunoscut pentru publicațiile lui despre părinții greci și latini. *Series latina* (221 volume, 1844-1864) i-a cuprins pe autorii latini de la Tertulian la Inochentie III. *Series graeca* (161 volume, 1857-1866) cuprinde textele latine și pe cele grecești ale autorilor de la Pseudo-Barnaba până la Sinodul din Florența (1438) și alte 81 de volume (1856-1867) ale textului latin numai din părinții greci.

chipul Mântuitorului a rămas mai mult un fel de umbră pală. Capitolele hristologice din *Conferințele despre Dumnezeu-umanitate* sunt în întregime nedevelopate, ceea ce a surprins și a luat prin surprindere pe Rozanov. Această lipsă ciudată de receptivitate sau atenție față de sfințenia mistică a Bisericii, orientală și occidentală a rămas cu mult dincolo de câmpul viziunii Sfintei Tereza de Avila sau Poverello din Assisi.<sup>250</sup> Chiar și ediția franceză a *Bisericii ecumenice* cu greu conține orice fel simț „catolic” al Bisericii. În loc există mai multe deducții teologice și dogme. Nu există temeuri pentru al compara pe Soloviov cu Augustin, nici nu se poate presupune că a fost atras mistic de Biserica romano catolică printr-un simț al reverenței față de Pururea Fecioara Maria, un fel de *theologia Mariana*. Nu există urme de acest fel de muncă creativă, ceea ce include optică lirică – o traducere a „litaniiilor” din Petrarca nu dovedește nimic.

Destul de caracteristic, în descoperirea doctrinei despre *Sfânta Treime*, în *Conferințele despre Dumnezeu-umanitate*, Soloviov stimulează că el nu a luat în considerare gânditori individuali cum ar fi Filon, Plotin, Origen sau Grigorie Teologul. În esență și în fundamente doctrinele lor sunt similare. „De fapt, originalitatea creștinismului nu constă din punctele lui de vedere, ci din factorii lui pozitivi; nu în conținutul speculativ al ideilor, ci în întruparea personală.” Soloviov trasează până în momentul în care apologiștii secolului al II-lea l-au reprezentat pe Socrate și pe Heraclit ca fiind „ai lor însuși,” ca și „creștini mai înainte de Hristos.” Așa a definit Soloviov rolul lui Filon și Plotin. Apoi el complică imediat aceste „fapte pozitive” printr-un comentariu speculativ. Dumnezeu-umanitatea a fost realizată de la începutul „lumii veșnice” și întruparea este numai o manifestare a acestei unități veșnice în lumea temporală și în cea materială. Întruparea Cuvântului, într-o astfel de interpretare, este numai o pogorâre a Hristosului veșnic în fluxul fenomenelor.

---

<sup>250</sup> Despre Sfânta Tereza, a se vedea, mai sus, vol. 1, p. 348, nota 16.

În sfera veșnică, dumnezeiască a ființei, Hristos este un centru duhovnicesc al unui organism veșnic. Dar acest organism sau umanitate ecumenică, prin căderea în cursul fenomenelor a devenit subiectul legii existenței formale și trebuie să fie restabilit în timp, prin necaz și suferință, adică ceea ce a fost lăsat dincolo de veșnicie (adică unitatea lăuntrică cu Dumnezeu și natura). Apoi, pentru stabilirea reală a acestei unități lăuntrice, Hristos, ca și un principiu activ al unității a trebui să fie scufundat în același flux al fenomenelor, să devină subiectul aceleiași legi formale a existenței și din centrul veșniciei să devină centrul istoriei, când își face apariția la un moment specific: „la plinirea vremii.”

Acest pasaj este reminiscent din Origen, deși este mult mai subjugat și mai impersonal decât construcțiile înflăcărâte ale lui Origen.<sup>251</sup>

În orice caz, Soloviov s-a dus cu mult dincolo de dogma Bisericii. Toate construcțiile lui au o pregustare puternică a unui iluzionism simbolic. Interpretarea lui simbolică a evenimentelor și a oamenilor nu valorizează și nici nu înalță valoarea și semnificația acestor semne simfioare prin legarea lor într-un fel de umbră transparentă – tocmai o nouă demonstrație a nimcniciiei a tot ceea ce este general de pământ. Tot cea ce este arătat sau prezentat în istorie sunt numai niște chipuri pale sau asemănări ale lucrurilor veșnice. Acesta a fost simbolismul și alegorismul lui Filon și Origen. Toate catastrofele utopice ale lui Soloviov, în dezamăgirile și renunțările lui sunt înrădăcinate în „iluzionismul lui.”

În realitate Soloviov nu a fost un gânditor original, ci un gânditor cu o sensibilitate neobișnuită. El a rămas întotdeauna un comentator cu privire la tradiția idealistă care a început cu Platon și neo-platonisti și care s-a terminat cu idealismul german. El a posedat un dar platonice rar și mare care a afectat gândirea. Nu putem învăța metoda lui Soloviov, dar putem fi inspirați de metoda

---

<sup>251</sup> A se vedea doctrina lui Soloviov despre „omul absolut universal” sau despre „organismul pan uman,” la fel de bine ca și „trupul veșnic al lui Dumnezeu.” [Nota autorului].

lui. De fapt, el a reușit în demonstrarea „faptelor” istorice de filosofie și atragerea conștiinței rusești la o meditație filosofică severă. Toate lucrările lui reprezintă un răspuns genuin și autentic la neliniștea religioasă și la langoarea epocii, dimpreună cu toată acest murmur și îndoială religioasă. Ele au constituit o anumită împlinire religioasă. Toată constituția lui filosofică conține o mare calitate de nobilitate și cavalerism, dacă nu chiar eroism. Chiar și decizia de a trece de la cuvântul creștin este cât se poate de convingătoare.

În diferite perioade Soloviev a construit scheme practice în diferite feluri. Orișicum, ele posedă ceva mai mult decât le este atribuit decât ar părea de la distanță. El a moștenit acestea de la slavofili, adică convingerea că inițiativa istorică și influențele decisive s-au mutat de la Occident spre Rusia. El nu a susținut visul unei chemări ecumenice a Bisericii Ortodoxe pentru mai multă vreme, ci a crezut mai mult în misiunea universală a țarului rus. De fapt, el a reproșat ierarhiei ruse că a respins și a uitat de misiunea ei socială „a converge și a realiza în societatea umană noua viață duhovnicească descoperită de creștinism.” Mai presus de orice, Biserica trebuie să își restaureze și să își redescopere libertatea și în duhul libertății și al păcii să își fixeze limitele între ea și guvern, în limitele unei existențe indestructibile, libere și stabile din punct de vedere istoric.

Un sinod al Bisericii Ruse trebuie să mărturisească deschis că adevărul lui Hristos și al Bisericii Sale nu are nevoie de o unitate obligatorie a formelor și de o păstrare prin impunere. Porunca evanghelică a iubirii și a milosteniei este mai presus de orice obligație pentru autoritatea ecclesială.

În special, Biserica trebuie încă odată să își atragă la ea pe „cei mai buni oameni” ai societății educate, „care sunt separați de Adevărul creștin prin înseși fapta și formele dezintegrate pe care acest adevăr le primește în deciziile curente ale Bisericii.”

Așteptările și dorințele lui Soloviev nu au trecut fără a fi luate în seamă. Evenimentele din martie 1881 i-au conferit un



impuls decisiv.<sup>252</sup> Cu o decisivitate deplină și cu multă asprime el a condamnat violența revoluționară și a perceput-o ca și o mărturie clară a impotenței revoluției. Tocmai pentru acest motiv a cerut și a așteptat iertare de la țar. În acele momente el susținea această convingere:

Cu scopul ca rugăciunea să nu fie nefolositoare, era nevoie de o credință deplină în puterea țării Cuvântului lui Dumnezeu, o dedicarea deplină spre voința plină de har a lui Dumnezeu, respingerea decisivă a instrumentelor și a mijloacelor materiale și externe, care nu sunt vrednice de munca lui Dumnezeu.<sup>253</sup>

Tocmai pentru acest motiv Soloviov vorbea de iertare.

Crezând că numai tăria duhovnicească a adevărului creștin poate depăși tăria răului și a distrugerii manifestate acum în niște dimensiuni fără precedent: crezând că poporul rus se mișcă mai sigur în duhul lui Hristos; crezând că, în cele din urmă, țarul Rusiei este reprezentativul și gura de aur a unui duh popular, purtătorul tuturor puterilor poporului, au căutat să mărturisească convingerea sa în tribunalul public. La finele cuvântării, ei i-au oferit țarului o posibilitate fără precedent ca să își manifeste tăria principiului creștin al iertării universale și făcând așa, să se împlinească niște fapte morale mai mari, ceea ce i-ar ridica autoritatea la niște culmi mărețe și care îi vor afirma tăria pe o temelie neclătinată. Fiind milostiv cu dușmanii autorității lui, în ciuda tuturor sentimentelor lui naturale al inimii umane, în ciuda tuturor calculelor și considerațiilor înțelepciunii pământești, țarul v-a ajunge la o înțelepciune supremă și prin aceasta își v-a demonstra semnificația lui „divină” a autorității lui regale și v-a arăta astfel o mai mare tărie duhovnicească a întregii națiuni rusești și fiindcă în toată națiunea

---

<sup>252</sup> Se face aici o referire asasinarea lui Alexandru II, care a avut loc în 1-13 martie 1881. într-o conferință publică, Soloviov i-a condamnat pe revoluționari dar a cerut milă. Ca și rezultat, el a fost forțat să se retragă de la predare și de a mai trage concluzii publice.

<sup>253</sup> A se vedea eseuul lui despre *Autoritatea duhovnicească din Rusia* [*Dukhovnaia vlast v Rossii*, 1880]. [Nota autorului].

nimeni nu v-a putea fi găsit care să îndeplinească o mai mare faptă decât aceasta.

Această faptă nu a fost niciodată realizată. Pentru Soloviov nu a fost o simplă dezamăgire socio-politică, ci mai presus de orice un șoc duhovnicesc și mistic. El și-a pierdut încrederea în sinceritatea și seriozitatea creștină a unor oameni proeminenți. Totuși, credința lui în predestinația țarismului rusc a rămas fără nici o alterație. Ar fi important să remarcăm că credința lui a fost una dintre principalele premise ale unei utopii utopianiste. Sub sloganul „unificarea bisericească” Soloviov a predicat de fapt un anume fel de unire veșnică a pontifului roman și a țarului rus – o unitate a celor mai mari purtători a celor două mari darului: țarimea și preoția. Fără țarul rus, papalitatea nu își poate realiza misiunea ei teocratică, căci preoția își poate găsi misiunea ei teocratică, căci preoția își poate găsi mediul cuvenit pentru încarnarea ultimă în elementul slav. Aceasta, evident explică entuziasmul lui față de Strossmayer.<sup>254</sup> După Constantin și Carol cel Mare v-a exista un al treilea imperiu. „După aceste două întrupări preliminare Ea [imperiul] își așteaptă cea de a treia și ultima întrupare.” Acest lucru este luat din prefața la lucrarea *Rusia și Biserica universală*, în care vorbește de regatul slav:

Cuvântul dvs., o oameni de cuvinte, acesta – teocrația ecumenică, adevărata solidaritate al națiunilor și claselor – este creștinismul realizat în viața socială, o politică pusă într-o manieră creștină; aceasta este libertatea tuturor celor aflați în stadiu de opresiune, o protecție pentru toți cei slabi; aceasta ar însemna o justiție socială și o pace creștină bună.

Acesta ar mai fi și „adevărul socialismului,” exprimat acum într-o sinteză teocratică.

---

<sup>254</sup> Episcopul Iosif Juraj Strossmeyer (1815-1905) a promovat cu entuziasm unificarea bisericilor. La un Sinod de la Vatican I el a fost un oponent conducător al definițiilor infailibilității papale, fiindcă a voit să câștige convertirea Rusiei. În acest scop el a lucrat cu Soloviov. A se vedea mai sus, acesta capitol nota 53 și mai jos, nota 268.

Una dintre temele „imperiului” lui Soloviov este reminiscență lui Tiutchev și Dante.<sup>255</sup> La aceasta ar mai putea fi adăugate impresiile din Croația a lui Soloviov, în special influența episcopului Strossmeyer. În alte locuri Soloviov se referă specific la slavism și la Rusia ca și al „noua casă a lui David în lumea creștină.” El a descris misiunea teocratică și chemarea la slavism în limbajului Vechiului Testament.

Sinteza lui Soloviov conține un al treilea element: funcția de profet. Primele sale scheme exprimă vivid motivul romantic tipic al artei ca și „teurgie.” De aceasta se leagă chipul unui creator, al unui poet sau artist. „Arta mare și misterioasă, care include toate lucrurile în forma frumuseții,” a reprezentat pentru Soloviov momentul cel mai înalt, din sinteza gândirii sale: „adevăratul adevăr al lumii în unitatea lui vie ca și un corp inspirat de Dumnezeu.” În tainele Bisericii el a văzut transfigurarea acestei „teurgii” naturale și prin urmare „toată estetica” trebuie să devină o filosofie a tainelor creștine.<sup>256</sup> Astfel, mișcarea teurgică intră organic în compoziția unei sinteze teocratice. Datoria „unei teocrații libere” este și împlinirea ei v-a însemna, spiritualizarea și sensibilizarea naturii vizibile. Sub influențe biblice Soloviov a schițat mental chipul profetului. Aceasta, „ca și o experiență deplină a uniunii dumnezeiești-omenești, ca și instrumentul actual al uniunii dumnezeiești-omenești, ca și instrumentul actual al venirii lui Dumnezeu, care este cea mai sintetică dintre toate autoritățile.” Motivul „teurgic” este implicat întotdeauna în ideea unei funcții profetice. Astfel s-a format în el schema tripartită a unei „teocrații ecumenice,” în care caracterul întreit al autorității corespunde celor

---

<sup>255</sup> În „Tiutchev i Soloviov,” *Put'*, no. 41 (1933), a arătat că Tiutchev a influențat viziunile lui Soloviov asupra catolicismului. A se vedea volumul despre teologie și literatură în *Lucrările colectate ale lui Georges Florovski*.

<sup>256</sup> Leontiev ne povestește ipoteza lui Soloviov pentru o acțiune încă netipărită a *Criticii principiilor abstracte*: „după reconcilierea bisericilor, sub influența celor șapte taine toată lumea v-a din nou renăscută la moralitate, fizic și estetic.” [Nota autorului].

trei aspecte ale timpului: trecut, prezent și viitor. Toate aceste timpuri sunt combinate într-un fel de contemporanitate tainică. Soloviev și-a dezvoltat deja concepția lui „teocratică” într-un sistem integrat în anii 1880.<sup>257</sup> Dar premisele ei au fost deduse din duhul utopic al anilor șaptezeci, când a prins formă în conștiința lui Soloviev.

### ***N. F. Feodorov: cauza comună***

În acest sens ar mai trebui menționate câteva figuri semnificative izolate: N. F. Feodorov.<sup>258</sup> În timpul vieții sale puțini l-au cunoscut dincolo de cercul îngust ca și gânditor. Adevărat, el a fost în contact cu Dostoevski, Soloviev și Lev Tolstoi și a avut capacitatea de a îi atrage la dialectica gândirii sale. Influența asupra lui Soloviev este observabilă în anii 1890 și în planul lucrării Frații Karamazov se pot discerne motivele lui – mai întâi ideea de paricid ca și păcat, în lumina ideii lui Fedorov a învierii strămoșilor, la fel ca și altele. Manuscrisele lui au fost publicate

---

<sup>257</sup> Anumite detalii curioase pot fi găsite în corespondența Părintelui Racki și a episcopului Strossmayer, *Korespondencia Racki-Strossmayer*, 4 volume, (Zagreb, 1928-1931). Racki a rezumat „Marea Dezbaterea” alternativ. El a devenit familiar cu Soloviev în Moscova în septembrie 1884, Soloviev a scris despre primatul roman. Soloviev a mers mai întâi la Zabreg și Diakovar în iulie 1886. Racki l-a sfătuit să scrie în franceză mai mult decât în germană. Cartea franceză a lui Soloviev a apărut din eseurile pe care le-a început să le scrie în 1886 pentru Leroy Bealulio sub titlul de *Filosofia bisericii universale*. Cu multe regrete episcopul Strossmayer a remarcat că în Roma se găsea puțin interes în ideile lui Soloviev (3, 223; 3, 200). Totuși, el l-a sfătuit pe Soloviev să călătorească în Roma și a contat pe papă ca să îl primească personal. Dificultățile național-diplomatice (în special tensiunile problemei slave și ruso-poloneze) s-au dovedit a fi de nedepășit. Mai apoi, diferențele teologice au fost adăugate. [Nota autorului]. „Marea dezbatere” s-a referit mai sus ca și o referință la câteva articole pe care Soloviev le-a publicat în 1883 sub titlul „Marea dezbatere și politica creștină,” în apărarea primatului Romei.

<sup>258</sup> A se vedea eseuul lui Florovski, „Proetk mnimago dela,” *Sovremenia zapiski* 39 (1935). În *Lucrările colectate*.

numai după moartea sa și chiar și atunci „nu erau de vânzare.” Feodorov nu era un scriitor. Chiar și pentru folosința lui el a început să își scrie ideile destul de târziu și toate lucrările lui au circulat într-o formă literară numai la multă vreme după ce au fost scrise.

Feodorov poate fi cel mai bine înțeles în lumina epocii sale, în circumstanțele visătoare și utopice ale anilor șaptezeci. El a fost un gânditor solitar – el vorbea insistent și adesea de *sobornost*, dar a rămas un individ secularizat. Cele mai intime curente ale gândirii sale conțin această singularitate, această solidaritate duhovnicească. Au existat multe lucruri în secolul al XVIII-lea în doctrinele lui și în personalitatea lui. Din punct de vedere al experienței și al viziunii despre lume era un arhaist, într-un anume fel toată complacerea iluminismului, acel optimism fericit și dezinvolt îi este descoperit lui. În acest sens, indiferent cât de distanțate au fost punctele lui de vedere, Feodorov rămâne legat de Lev Tolstoi. Un gânditor subtil și ager, el a putut discerne niște aporii genuine și a ridicat întrebări decisive. Răspunsurile lui conțin ceva mai puțin decât întrebările; ele cer un anume fel de simplificare rațională. Aici el s-a dovedit a fi un visător. El a avut întotdeauna mai multe vise decât introspecții. Bineînțeles, el a protestat permanent împotriva unor teorii abstracte și a efectuat ceva pretenții de a construi filosofia acțiunii, o filosofie proectivă, dar tocmai în acest „proectivism” se ascunde visarea lui. Un vis solidar despre o îndatorire comună – adică a paralogismului primar a lui Fedotov. „Proiectul” lui se apropie de realitatea de afară, la fel ca și cu orice prescripție și unul eteronom, ceea ce invocă cu tărie duhul secolului filantropist și dătător de lege al XVIII-lea.

Feodorov poate fi cel mai puțin considerat legat de „cultul pământului” [*pochevennistvo*]. În metafizică era un naturalist, toate concepțiile lui conțin categorii a experienței naturale și totuși el a rămas „fără teren.” Despre teren numai a visat pământul și el nu a avut nici o înțelegere a „puterii actuale a pământului.” Fedorov a trăit toată istoria ca și cum nu ar fi fost din această lume. El nu s-a

suit pe munții lumii ca să privegheze în trezvie și nici nu s-a retras într-o muncă a deșertului lăuntric. El s-a retras pur și simplu din lume cu un anumit vis sau idee. Deși a dus o viață austeră, el ar putea mai mult fi descris ca și un abstinent decât ca și un ascet. Sărăcia lui se aseamănă mai mult cu cea a chenoticilor decât cu cea a lui Francisc de Assisi. El s-a reținut pe sine, a strălucit și a stat departe, dar nu s-a predat pe sine. Orice gust puternic de după „non-construcție” se leagă de „proiectivismul” lui visător și înseși sărăcia și smerenia lui este o marcă distinctivă a „non-construcției” sale. El a ieșit din ordinea existentă, el a nădăjduit la datoria lui specială. Un critic a vorbit cu mare aptitudine de seducția severității în viziunea lui Feodorov.

Feodorov apare să fie o parte din realitatea Bisericii și a Ortodoxiei în termenii a ceea ce spune, dar este numai un limbaj istoric convențional. Lui i-a lipsit în întregime „intuiția” „noii creații” în Hristos; nu a simțit că Hristos a fost un „șoc” pentru ordinea naturală a ritmurilor. Despre Hristos a vorbit rar și vag, în termeni destul de lipsiți de patimă și cu niște termeni lipsiți convingere. Strict vorbind, lui i-a lipsit orice hristologice și „proiectele” lui conțin absolut nici un sens a tot ceea ce este în senul a tot ceea ce este dincolo de pământ. Există o lipsă de senzitivitate explicită în transfigurare.

Într-un sens strict, Feodorov a avut o singură temă a toate cuprinzătoare, un plan fix. Tema morții; planul – învierea morților. Când se vorbește de moarte și înviere sensibilitatea lui devine cât se poate de pătrunzătoare. Este cât se poate de ciudat că el nu a văzut nici o taină în moarte, el nu a simțit acul întunecat al morții și al păcatului. Moartea a fost pentru el mai mult un puzzle decât o taină, o nedreptate mai mult decât un păcat. El aproape că a epuizat labirintul morții în categoriile moralității mai mult decât în cele ale moralității și a eugenicii. Partea duhovnicească a victoriei asupra morții a fost epuizată odată cu „învierea strămoșilor,” o înviere a plenitudinii tribale și a întregului, restaurarea frățietății naturale și psihologice. „Învierea” semnifică aici pur și simplu o redirectionare

și o schimbare a energiei naturii, o rânduire a procesului natural. Feodorov accentuează că nu există nimic „mistic” despre aceasta și nici nu ar trebui să fie. El își închipuie învierea ca și o întoarcere la viața pământească, o restaurare deplină a rasei umane.

Lipsit de sensibilitate (care definește „lipsa de gândire”!) el a distorsionat și a distrus orice perspectivă. El nu a putut include nici înțelege ideea mântuirii în sistemul lui. „A fi mântuit” a fost de fapt irelevant. Omul are numai un singur dușman real: natura sau moartea. Feodorov a cerut o luptă împotriva ei, presupunând că omul are tăria să o biruiască. Dușmanul este numai unul temporar. Natura este oarbă și orbirea ei aduce ruină și moarte. Atâta vreme cât elementele sunt reținute atunci când sunt puternice, ele sunt puternice atâta vreme cât el nu vede clar. Omul este mai puternic decât natura, o poate subjuga și transforma într-un instrument ascultător al sensului și al rațiunii. În acest moment moartea v-a înceta.

Natura începe să devină conștientă de sine, dar să ne și controleze în sine. Ea dobândește desăvârșirea sau condiția care, atunci când a fost dobândită, nu v-a distruge totul și tot ceea ce v-a fi distrus în epoca orbirii v-a fi restaurat, înviat.

Astfel, natura începe să își dobândească împlinirea în munca și faptele omului. Omul a fost subcreat de natură și el trebuie să creeze singura natura: el trebuie să introducă în natura rațiunea.

Cea mai vagă parte din viziunea lui Fedorov se dovedește a fi doctrina lui despre om. De fapt, el a fost mai interesat numai de destinul trupului uman. Omul este de fapt unit prin natură cu el. Soarta sufletului rămâne total neclară, la fel ca și sensul morții. Ceea ce v-a murii v-a și învia – trupul sau omul – rămâne neclar. El spune mult mai multe despre morminte și despre rămășițele lui. Tot fenomenul morții, după cum îl portretizează el, duce tocmai la faptul că generațiile se întrec una pe alta, că izbugnirile vieții sunt mult prea scurte și că totalitatea generațiilor umane nu poate fi realizată deplin. Din punctul său de vedere el are un defect natural, o dezvoltare insuficientă a naturii și a lumii. „Nu există nici o

moarte veșnică. Țelul și datoria noastră este eliminarea morții temporale. Astfel vindecarea de moarte devine naturală, sugerată înl limitele naturii. Vine din puterea omului și a naturii, unită de orice impuls al transcendenței fără Har.

Mai trebuia adăugat că învierea de care discutăm aici nu este mistică sau miraculoasă, ci un rezultat natural al unei conștiințe de sine a orbului, puterea purtătoare de moarte a naturii, care a fost adusă în centrul atenției de eforturile oamenilor.

Feodorov a accentuat insistent echivalența acestei restaurări naturale. În portretizarea „lipsei de armonie a naturii umane” el își aduce aminte cu tărie de Mechikov.<sup>259</sup> Ambii au oferit răspunsuri la una și aceeași întrebare. Probabil că în principiu Mechikov are un interes și mai mare în soarta persoanei individului. Fedorov arată mai puțin interes în alegerea personalităților la fel ca și în plinătatea generațiilor – realizarea sau restaurarea întregului rasei – lumea înviată. Doctrina personalității umane este în întregime dezvoltată în Fedorov. Individual rămâne și trebuie să rămână, mai mult un organ al rasei. Între sentimentele umane Fedorov pune cel mai mult accent pe legăturile organismului.

Doctrina personalității umane este în întregime nedevelopată în Fedorov. Individul rămâne și trebuie să rămână un simplu organ al rasei. Între sentimentele umane el valorizează cel mai mult legăturile familiale și cele de sânge. El explică astfel chiar și doctrina Sfintei Treimi în acest sens.

Fedorov caută soluția la problema morții dimpreună cu liniile unei anumite biotehnologii umane. Caracteristic, el pune tehnologia împotriva procesului organic și al eforului uman și a calculelor împotriva puterii naturale a morții. În natură el nu a văzut

---

<sup>259</sup> I. I. Mechikov (1845-1916) a fost un biolog celebru și un patolog care, în numele „unei viziuni științifice” despre lume, a scris și o etică. Reflecțiile lui, publicate în Paris ca și *Studii despre natura umană* (1903) și *Eseuri optimiste* (1907), conține ideea că omul, prin știință, își poate remedia natura imperfectă. Soția lui, O. N. Mechikova, a scris în biografia lui, publicată în engleză ca și *Viața lui Metchikov* (Londra, 1921).



și nu a admis nici un sens, scop sau frumusețe. Lumea este haotică și elementară, prin urmare în ea nu există nici un fel de pace. În lume se poate aduce sens numai prin efort, nu și în creativitate. Impulsului viu el îi opune un program de muncă – propria marcă a unui plan de mai mulți ani. Omul, pentru Fedorov, este mai presus de orice un tehnician, un mecanic, un manager sau distribuitor al naturii. Regulamentul este cea mai mare formă de activitate. Rațiunea trebuie să reconcilieze și să combine mișcările și procesele haotice ale lumii și să le infuzeze o conformitate rațională cu legea. Mai întâi regulamentul meteorităților – apoi controlul mișcărilor pământului. În mod literal trebuie să devenim niște mecanici cerești și să subjugăm cosmosul prin conștiință. „Odată ce a fost realizată această problemă, atunci vom vedea pentru prima dată planetele și stelele controlate de o conștiință în deplină dezvoltarea a vastului cerurilor.”

Fedorov vede în căderea omului în păcat, rana lipirii omului de tăria și puterea cosmică. În om natura în sine devine oarbă. Principalul lucru este ca omul să își recupereze sau să își restaureze puterea peste trupul propriu. Încă odată omul trebuie să își conducă sinele din interior, „el trebuie să se controleze și pe lume destul de mult încă să aibă posibilitatea să se creeze pe sine pe baza principiilor prin care se descompune organismul uman.” Capacitatea de a „se reproduce pe sine” implică o tărie corespunzătoare fiecărui trup uman și asupra materiei în general, o „conștiință și un control” a tuturor moleculelor și atomilor lumii externe, căci într-un sens alegoric toată lumea este făcută din cenușa strămoșilor. Rămășițele trupurilor moarte, trebuie să fie scoase din niște distanțe siderale și din niște adâncuri telurice. Pentru Fedorov este o problemă de a controla și a combina niște particule, reconstruirea a ceea ce a fost compus („a reconstrui trupurile părinților pe care le-au posedat la vremea morții lor”). În general el a voit să reconstruiască sau să convertească organismul cosmic într-un mecanism și a așteptat ca astfel transformări și raționalizări să învieze lumea și să o facă nemuritoare.

Prin direcționarea printr-un efort conștient forța masei terestre, a unit rasa umană care a creat o forță terestră și un sentiment (care consecvent este o forță purtătoare de viață) și care v-a încuia restul forțelor altor trupuri cerești, undindu-le într-o formă purtătoare de înviere.

Atunci se v-a descoperii „paradisul muncii.”

Puterea derivă din cunoștințe și conștiință, din rațiune. Moartea vine la natură, dar viața vine din conștiință – conștiința umană. Învierea este o datorie umană, o datorie a științei și artei. Morții sunt înviați prin forțe naturale, același forțe ale naturii, doar că sunt direcționate spre noi țeluri. „Omul nu poate distruge și nici nu poate crea ceva nou, ci numai de a transforma și recrea.” Feodorov a avut în minte mai presus de orice alterarea forțelor naturale și a celor elementare ale nașterii, „schimbare a nașterii în înviere,” prin folosirea unei energii erotice, prin sexul dătător de viață, pentru restaurarea plinătății rasiale. Față de actul nașterii el acționează cu nerușinare și indolență.

Reproducerea naturală din creștinism corespunde, într-un sens negativ, castității, negării importanței morții și într-un sens pozitiv, învierii universale, reproducția din cauza celui exces care este petrecut în moarte și renăscut din cenușă produs de lupta distructivă care a precedat generațiile care au urmat mai înainte.

În acest ciudat proiect religios-tehnologic economia, tehnologia, magia, erotismul și arta sunt combinate într-un fel seductiv și într-o sinteză înspăimântătoare. Fedorov a avut o mare aplecare spre necromanție.

Trebuie spus că Fedorov a preferat întotdeauna mai mult creația artificială față de naștere, artisticul față de natural. Unicitatea construcției lui religioase nu constă în faptul că el opune un creștinism „activ” unuia contemplativ și ascetic. El merge mult mai departe. El opune acțiunea umană celei dumnezeiești, munca în fața harului, unul în locul celeilalte. Lumea devine închisă în sine.

Odată cu cunoașterea materiei și a puterii care a fost restaurate, generațiile trecute vor devenii capabile de a își recrea

trupurile din elementele primare care vor popula lumea și își vor elimina diferențele...Pământul v-a prima setea din ceruri care nu v-a fi mișcată de o putere oarbă și de cădere, ci de rațiune, care a restaurat și a prevenit căderea și moartea. Nu v-a mai exista nimic atunci când în conjuncția lumilor, vom vedea agregatul unor generații trecute. Totul v-a fi străin și nu v-a fi uitat. V-a fi o zi uimitoare și minunată, dar nu miraculoasă. Căci învierea nu v-a fi o problemă de miracole, ci o problemă de cunoaștere și de sânguințe comune.

Odată cu activismul umanist al lui Fedorov se leagă și o înțelegere convențională a profețiilor eshatologice ale Bibliei ca și un avertisment și o modalitate de precauție față de cei care s-au implicat pedagogic în imaginația și voința oamenilor. Ei vorbesc numai despre ceea ce ar putea să se întâmple în condiția lipsei de acțiune umană. Totuși, pentru Fedorov aceasta este numai un *causus irrealis*. Este curios faptul că el egalizează „transcendența” învierii prin puterea lui Dumnezeu cu o „înviere a judecății,” o înviere a mâniei. În viață, omul trebuie și poate fi înviat numai prin puterea și tăria lui naturală. Feodorov se predă pe sine exclusivității celui mai extrem și optimist pelaghianism.<sup>260</sup> Sistemul lui nu descoperă nici o doctrină absolută a Dumnezeu-umanității. Religia lui este o religie a umanității, nici un „cult idiosincronic” al strămoșilor, după cum insistă el. „Religia este cauza comună” după propria lui definiție. El a predat o formă distinctivă unui „religii pozitive.” Strict vorbind, nu se alterează nimic în ea dacă nu se face nici o mențiune despre Dumnezeu deloc (la fel cum s-a întâmplat cu mulți care au perpetuat ideile lui Fedorov).

---

<sup>260</sup> Pelaghianismul, erezia care susține că omul poate face niște pași inițiali și fundamentali spre mântuire prin propriile eforturi, separat de harul dumnezeiesc și care a devenit o controversă teologică amplă în creștinismul latin în secolul al IV-lea și care s-a opus vehement lui Augustin. Pentru o analiză mai detaliată a problemei, în special în legătură cu creștinismul oriental, a se vedea Richard Haugh, *Augustin și creștinismul oriental* și *Augustin și Sfântul Ioan Casian*.

Fedorov a fost numit un om al Bisericii. Dar viziunea lui – „în majoritatea propunerilor lui” – nu au fost deloc creștine și el pur și simplu s-a despărțit de revelația și experiența creștină. Ideologia lui a fost una a unei credințe genuine. „Hristos este înviatorul și creștinismul este învierea; învierea lui Lazăr a împlinit lucrarea lui Hristos.” Nu a fost o simplă alunecare a limbii. Pentru Feodorov Hristos a fost numai marele făcător de minuni, căruia i s-au plecat duhurile și alte diferite elementele ale naturii. Taina crucii i-a rămas ascunsă. „Pedeapsa crucii și morții lui Hristos au fost pur și simplu o răzbunare impotentă a învierii și a Înviatorului.” Betania, unde a fost înviat Lazăr, era pentru Feodorov mai mare decât Nazaret, Bethleem sau chiar Ierusalimul.

Fedorov reține numai un creștinism aplicat, fără nici o bază. „Proiectul” lui depășește cu greu limitele a ceea ce noi „considerăm ceva mult prea uman.” Sursa acestei inspirații nu este revelația creștină. El pleacă de la alte moșteniri și tradiții pentru a construi un „nou creștinism.” Pomenirea lui istorică a fost cât se poate îngustă; el a construit ceva cu totul nou. Se pare că Fedorov a avut un număr mare de similarități și puncte de contact cu *Politica pozitivă* a lui Auguste Comte.<sup>261</sup> Ar putea părea total lipsit de accident că Vladimir Soloviov din nou a început să îl citească pe Comte în anii 1890, când influența lui Feodorov a fost atât de evidentă în gândirea lui. Niște aluzii directe la Fedorov se găsesc cu ușurință în binecunoscutul său eseu despre Comte. Soloviov a manufacturat motivul învierii pentru Comte:

Compte nu semnifică direct gândirea sa, ci oricine citește conștient prin cele patru volume ale sale a *Politicii pozitive* trebuie să admită că, pentru filosofii celebri ai lumii, nimeni nu s-a apropiat mai mult de datoria învierii morților ca și Auguste Comte. În orice caz, presupunerea lui Soloviov că învierea ca și „datorie” este cu greu un accident.

---

<sup>261</sup> Despre Comte a se vedea mai sus, acest capitol, nota 96.

De fapt, gândirea lui Comte a fost întotdeauna direcționată spre sau înapoi la strămoși. La fel ca și „cultul pozitiv” ar fi mai presus de cultul strămoșilor. El contempla înmormântările și cimitirul cu aceeași atenție și persistență ca și Feodorov. Cultul societății din „religia umanității” se atașează de niște necropole sacre. Comte vorbește direct nu numai despre o „înviere ideală” în pomenirea unei amintiri veșnice sau a unei pomeniri eterne, care se găsește cel mai mult în cultul morții – în armonie și în concordie cu generațiile trecute și cele care le-au înlocuit. Prin aceasta el a înțeles ceva mai mult. El s-a gândit constant la revitalizarea puterii iubirii. „Ființa supremă,” mai mult decât orice, constă simbolic din cei decedați, din strămoși. Ființa Supremă acționează prin ei în istoria umanității care încă v-a să vină. Decedații sunt superiori celor vii prin tripla putere a exemplului, vechimii și a tradiției. Linia strămoșilor este mai importantă decât gloata contemporanilor. Este garantul progresului că puterea celor decedați conduce asupra celor vii, a strămoșilor. Comte, are un patos destul de puternic pentru o „continuitate” istorică o nevoie de a depăși schisma eronată între diferite generații, a ține în pas domol momentul, a opri timpul. „Taina” ultimă în cultul pozitiv este ritualul „incluziunii” sau al încorporării, adăugarea triumfătoare a decedaților la veșmântul nobil al strămoșilor, la frățietatea „umanității.”

Mai presus de orice, Fedorov se împărtășește de o temă comună cu Comte, având același aer al pătrunderii spre „științific,” același naturalism sau „fizicism.” Feodorov merge mult mai departe decât Comte și are multe lucruri care îi sunt proprii lui. El a avut un anumit „gen” de viziune. Între ele există multe alte puncte de convergență. Teoria căsătoriei a lui Comte evocă cu putere planul lui Fedorov de a „convertii” energia erotică. Soloviev îl evocă pe Comte mult mai mult.<sup>262</sup> Ideea lui Fedorov de a

---

<sup>262</sup> Ideile „pozitivistice” ale lui Comte nu au fost străine de filosofie. La târziu în viață el s-a întors de la interesele filosofice și științifice la o anumită formă de

organiza un „sinod ecumenic perpetuu” a reprezentanților clericilor, științei și artei are mai multe paralele cu proiectele lui Compté și chiar Saint Simion.

Fedorov a avut multe în comun cu Fourier, cu „pozitivismul lui mistic,” în care motivele lui Diderot și Réif sunt amestecate împreună într-un mod fantastic.<sup>263</sup> Visul lor se leagă de renașterea naturii și de învierea morților și aceasta precis printr-o orânduire conștientă a naturii. Fedorov, la fel ca și Fourier, a pus și a rezolvat „problema transmigrării cerești,” „transportarea generațiilor înviate în niște lumi cerești sau pământuri care vor fi... recreate și controlate de generațiile celor înviați și care vor fi transportați la ei.” Totuși, Fedorov a fost radical diferit de Fourier cu privire la tema „înrudirii.”

Viziunea lui Fedorov a prins formă sub influențele franceze. Lui nu i-a plăcut filosofia germană. Parțial el și-a derivat patosul din construcția socială și „datoria” [*delo*] din utopianismul francez. Tot amuzamentul lui despre condiția lumii de „lipsă de înrudire” este o pomenire intimă a doctrinelor pozitivistilor și socialiștilor francezi despre „anarhie” (Auguste Compté) și „reducerea” vieții (Fourier). În toate aceste sisteme principiul comunității și al frățietății (Saint Simon) și al „reducerii” vieții (Fourier). În toate aceste sisteme principiul comunității și al frățietății, principiul armoniei și al muncii comune, este pus ca și o

---

mistică, pe care a numit-o noua religie a umanității. Își avea zilele proprii de sărbătoare și propriul catehism și era non-teistă.

<sup>263</sup> Charles Fourier (1772-1837) a fost un critic social francez, un socialist și un excentric. El credea că lumea este una și că prin urmare o „armonie” care v-a urma ne v-a conduce la noi creații benefice pe pământ și care vor rezulta în apariția de sateliți noi, recuperarea sănătății planetei și alte repercusiuni favorabile. Denis Diderot (1713-1784), enciclopedia, filosoful, criticul și satiristul francez credea în schimbarea constată a lucrurilor din univers și în generarea spontană de noi lucruri. Restif de la Bretonne [Nicolae Edmell] (1734-1806) s-a împărtășit de obsesia că planetele se vor întoarce la Soare și că mai apoi „Soarele Sorilor,” îi v-a absorbi periodic și v-a chema alții noi. Unitatea a alterat astfel cu diversitatea.

platoșă împotriva afirmării de sine a personalității. Ceea ce le este comun lor și lui Feodrov este patosul rasial al acestuia pentru plinătate și întregire rasială. El vorbește întotdeauna despre „Umanitate,” deși sub alte nume. Niște legături strânse îl leagă pe Fourier și fourieransimul de un naturalism tehnic magic, al facerii de minuni a rațiunii și a conștiinței de sine (a „psiho-crației”). În viziunea lui, numai încapă loc pentru o inspirație și creativitate vie și nici nu mai există loc pentru eforturi mentale, viață duhovnicească și rugăciune. El vorbește despre taine cumva în două feluri. Dar magia „cauzei comune” este mai reală pentru el decât Sfânta Împărtășanie.

Toată viziunea lui Fedorov a fost afectată de un pragmatism incurabil, în numele „unei conștiințe muncitoare” el a predicat un utilitarism opresiv. Personalitatea este subordonată „proiectului.” El vorbește de „greutatea” „proiectului” său magico religios. Libertatea înseamnă mai mult muncă — cu propriile mâini. Indiferent cât de mult vorbește de cheltuielile cerești și de transmigații între stele, sistemul lui lasă de dorit, este vrăjit de moarte. Feodrov are mai multe idei strălucite și adevărate și a creat mai multe ipoteze și observații sensibile, dar el a fost mai mult un gânditor tare de cap decât unul deschis. El a fost deschis în criticile și interogațiile lui, mai presus de toate în cererea pentru un „cuvânt de folos,” în setea de faptă creștină. El și-a imaginat o „datorie” care este plină de seducție și deșartă. Strălucirea unui vis nu este strălucirea harului.

### XIII

#### *Concluzii*

Întoarcerea la religie a fost concomitent o vreme de deșteptare filosofică — un fapt caracteristic și semnificativ în dezvoltarea recentă a Rusiei. Nu a fost întotdeauna o întoarcere la adevărata credință, la Biserica sau cel puțin la cea ce noi înțelegem prin creștinism. Uneori ni se permite

numai o căutare și o neliniște și o nemulțumire. Neliniștea nu a fost mai mare decât credința. Totuși, problemele ultime ale ființei și acțiunii au ieșit afară cu o forță de neînlocuit a ființei și acțiunii mișcate de o forță lipsită de constrângeri în domeniul jurnalelor, scrisorilor și memoriilor oamenilor acelor generații. Ele și-au găsit o expresie bună în literatură și în poezia lirică. Ar fi destul să menționăm numele lui Lev Tolstoi (*Mărturisirile* lui). Vladimir Soloviev nu s-a luptat numai pentru filosofie. Mai trebuie adăugate mai multe nume semnificative: Chicherin, Kavelin, Pavel Bakunin, Strakhov, Debolski, Kozlov, Lopatin și frații Trubețkoi. În diferite feluri și în diferite dezbateri, ei au îndeplinit o formă de datorie filosofică indivizibilă. Ale lor au fost experimentele în asimilarea creativă, transformarea și transcendența marilor sisteme de filosofie istorică – mai presus de orice idealismul german, parțial spiritualismul de tip filosofic și chiar pozitivismul utopic (a se remarca influența lui Fourier și Kozlov). Aceasta a fost o școală de gândire remarcabilă, care nu numai că a temperat tăria speculației rusești, ci i-a conferit și evidență. Predica filosofică persistentă a devenit în cele din urmă o indiferență, opoziție și obstinență socială. În anii 1880 filosofia a ieșit în evidență și și-a dobândit sensul unei mișcări sociale. Cât se poate de ilustrativ în aceste sens este istoria Societății Psihologice Moscovite și personalitatea președintelui ei N. I. Grot.<sup>264</sup> Pe bună dreptate la el s-au făcut referințe în necrologii ca și la „călătorul filosofic,” el și-a petrecut toată vremea trecut cu nerăbdare de la o anumită viziune la alta, aproape într-un torent cu privire la aceste probleme. El și-a păstrat întotdeauna sinceritatea incomparabilă a unui căutător lipsit de interes.

Este destul de interesant să reexaminăm an de an subiectele *Problemelor de filosofie și psihologie* [*Voprosii filosofii i psikhologii*], jurnalul Societății Psihologice a început să apară în 1891 și deasemenea

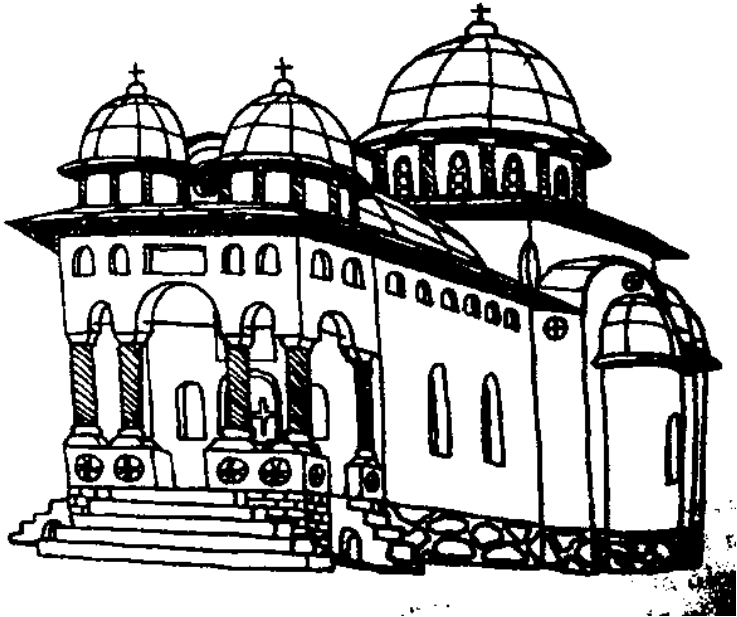
---

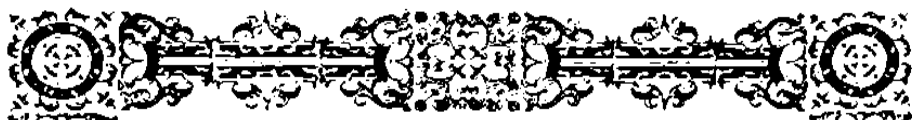
<sup>264</sup> Nicolae Iakovlevici Grot (1852-1899) a fost profesor de filosofie al Universitatea din Moscova și întemeietorul jurnalului *Voprosy filosofii i psikhologii*, primul adevărat jurnal filosofic din Rusia.



protocoalele întâlnirilor societății l-au conținut. Între acestea, adesea niște rapoarte disecate intenționat, cititorului atent poate trasa dezvoltarea istorică a gândirii sau a deșteptării filosofice, istoria mișcării spre sau întoarcerea la idealism. Aici Soloviev și-a prezentat lucrarea *Despre colapsul viziunii mediavale* și lucrarea lui Lev Tostoi.

Gândirea speculativă furtunoasă nu a apărut dintr-o dată în secolul al XIX-lea. Era de mai multă vreme într-o pregătire liniștită. Pe la finalul secolului mediul filosofic a fost deja format. Filosofia a devenit o temă a importanței sociale. În tandem cu acest nou avans un interes în trecutul filosofic și al moștenirii filosofice. Astfel începe o a treia perioadă în istoria filosofiei ruse, o tăietură închisă în catastrofa socială.





## Școala istorică

### I

#### *Biserica și marile reforme*

**P**roblema reformelor bisericii a fost printre primele din timpul „erei marilor Reforme.” Niște propuneri constructive au variat destul de mult și nu au fost foarte bine luate în considerare. Dar nimeni nu a continuat să apare sau să justifice ordinea existentă. Oameni cu înclinații și temperamente diverse au fost de acord în crearea unei schimbări fundamentale. Ar fi destul să juxtapunem numele lui A. N. Muraev, M. P. Pogodin și M.N. Katkov.<sup>265</sup> Cu toții s-au împărtășit de o conștiință comună a unei „minciuni ecclesiale” și de necesitatea libertății și a discuțiilor sociale. Katkov s-a exprimat emfatic cu privire la acest lucru, într-un raport prezentat Ministerului Educației în 1858:

---

<sup>265</sup> A. N. Muraev (1806-1874) a fost un scriitor binecunoscut pe la mijlocul secolului al XIX-lea. El a lucrat ca și asistent al Supra-procuratorului Nechaev și Protasov și a fost autorul al unei istorii a Bisericii rusești care a fost tradusă în engleză de R. W. Blackmore (Londra, 1892). Mihail Pogodin (1800-1875), un istoric cu o dispoziție conservatoare a gândirii, a predat la Universitatea din Moscova, a lucrat la câteva jurnale și a lucrat și în Ministerul Educației. Principala sa lucrare este o istorie alcătuită din șapte volume a Rusiei (Moscova, 1846-1857). Mihail Katkov (1818-1887) a fost unul dintre conservatorii de bază ai jurnalismului acelor vremuri. În 1850 era deja liberat și a susținut Marile Reforme dar prin anii 1860, ca și editor al unui ziar influent intitulat *Mesagerul rus* și *Moscova*, a fost un puternic susținător al autocrației. Katkov a avut o influență specială asupra Ministerului Educației din timpul contelui Dmitrii Tolstoi.

„este imposibil să observăm fără tristețe cum indiferența față de religie crește din ce în ce mai mult în gândirea rusă. Aceasta ar fi consecința acelor obstacole prin care s-a sperat să se separe cu forța interesele de sus de gândirea și discursul vital a Societății Ruse Educate. De fiecare dată când cineva repetă fraze oficiale stereotipe există o pierdere de încredere în sentimentul religios; toți împotriva voinței lor, se simt rușinați să o exprime. Scriitori ruși nu vor îndrăznii niciodată să vorbească în public cu același ton al convingerii religioase folosit de scriitori din alte țări... inaccesibilitatea obligatorie în care toate interesele religiei și Bisericii noastre sunt puse pe motivul principal pentru sterpiciunea care a intrat în gândirea rusă și în toată educația noastră.”<sup>266</sup>

În acele vremuri mulți au fost pregătiți să repete această judecată dură, mai întâi slavofilii. Tema libertății lăuntrice și a celei externe a fost comună întregului jurnalism slavofil din anii 1860. Încă din 1855, în celebra sa notă „Despre Stadiul Intern al Rusiei,” Constantin Aksakov a scris despre libertate:

exercițiul gândirii și al libertății duhovnicești este chemarea omului. Dacă oameni rău intenționați ar apare care ar voi să găsească cine să îi critice și să disemineze gânduri distugătoare, să anihileze răul și să îi facă victorioși și astfel să împartă o nouă putere în ei. Adevărat, când operează liber, este de ajuns să ne apărăm, fiindcă atunci nimic nu ne mai poate apăra. Nu trebuie să credem în puterea adevărului care v-a triumfa prin credința în adevăr. Aceasta este o formă de necredință, căci Dumnezeu este adevăr.

Aksakov scrie, „atunci când operează liber, adevărul este întotdeauna destul de puternic,” dar le implică mult mai mult: puterea stă numai în libertatea adevărului. Slavofilii cer ca libertatea să se nască numai din tăria credinței. Lipsa de credință și frica se nasc din îndoială și necredință. Scepticismul nu poate devenii o sursă pentru o inspirație creativă. Tăria epocii a locuit tocmai în

---

<sup>266</sup> Raportul a fost publicat mult mai târziu. [Nota autorului].

această credință, aproape confidență și optimism, indiferent cât de naivă ar părea ea. Totuși, perioada nu a fost pur și simplu ascunsă în dispoziția unor mofturi și a unor „cereri.” Niște dorințe exacte au fost alcătuite de la început. Cât se poate de caracteristice în acest sens sunt notele compuse de Muraev în 1859 și 1857 în „Despre scopul restrictiv al activității sinodale” și alte reforme care au mai avut loc. Grigorie, în acele momente, mitropolit de Novgorod și în special Inochentie (Veniaminov), mai apoi episcop de Kamchatka și mai apoi mitropolit de Moscova<sup>267</sup> a fost de acord cu el. Muraev a

---

<sup>267</sup> Inochentie i-a urmat lui Filaret al Moscovei. Numirea lui i-a fost atribuită lui Filaret al Moscovei. Corespondența lui cu Muraev este destul de interesantă [nota autorului]. Inochentie (Inocențiu) a fost canonizat pe data de 6 octombrie 1977 de Biserica Ortodoxă Rusă ca și recunoaștere a muncii lui misionare remarcabile în Alaska și în Orient. Născut ca Ivan Popov în 1797 într-o familie de clerici din Irkuț el a studiat la seminarul Irkuț, unde a dobândit numele de Veniaminov și a fost hirotonit după ce și-a terminat studiile în 1891. Imediat mai apoi, Sfântul Sinod a emis o cerere ca un voluntar să meargă în Alaska și să aibă de grije de nevoile duhovnicești ale rușilor și ale nativilor în domeniile unde Companiile de Comerț Americano Rusești operau. Aceste domenii, care cuprindeau insulele aleiute și panoplia din Alaska, au fost evanghelizate la finele secolului al XVIII-lea de un grup de monahi de la Mănăstirea Valaam, care îl includeau pe Sfântul Herman de Alaska, dar în acest moment misiunea a început să fie neglijată. Părintele Veniaminov și-a asumat chemarea și în 1823 s-a stabilit cu familia în Alaska. A slujit mai întâi în Sitka, dat în 1824 a fost transferat în Alaska unde a rămas zece ani, construind Biserici, traducând *Catehismul* și *Evanghelia lui Matei* în limba Aleiutană și călătorind ca să crească nivelul credinței între nativii unor insule împrăștiate. În 1834 Părintele Veniaminov s-a mutat din nou în Sitka, unde și-a continuat munca misionară între nativii de acolo până în 1838, unde s-a pornit spre Rusia centrală ca să caute sprijinul Misiunii Americane în Moscova și Sank Petersburg. În timp ce se afla în Moscova, unde a devenit un apropiat al mitropolitului Filaret, părintele Veniaminov a primit vestea că soția lui – care s-a întors din Sitka în Irkuț – a murit și după ce și-a revăzut copiii Părintele Veniaminov a urmat practica obișnuită a preoților văduvi și a luat voturile monahale. După trei zile s-a luat hotărârea de a se crea episcopia din Kamchatka și noul monah Inochentie a fost numit imediat ca primul episcop. În 1841 episcopul Inochentie și-a rezumat prima lucrare a sa în America de Nord, făcând din Sitka reședința sa episcopală și întemeind acolo un seminar. După alți 11 ani el și-a transferat scaunul episcopal în Irkuț în Siberia și și-a continuat muncile

vorbit despre formalismul și sărăcirea duhului birocratic în administrația diocezană și în cea a consistoriilor și de opresiunea puterii seculare. Libertatea și *sobornostul* – independența Bisericii – trebuie să fie restaurate necesar canonic și practic, căci un adevăr legat este lipsit de tărie.

Filaret al Moscovei a găsit concluziile lui Muraev mult prea drastice și pripite, el a detectat judecata grăbită a unui străin. Cel mai puțin dintre toate Filaret nu a voit să apare ordinea existentă. El a fost de acord cu mai multe dintre principiile constructive a lui Muraev, în special restaurarea principiului conciliar. El s-a temut de o reformă făcută de sus, cu participarea și asistența aceleiași puteri seculare și lumești de care era nevoie să ne eliberăm. Inițiativa lui Muraev, „cateubriandul rus” (după cum l-au numit detectorii lui), nu a fost un garant de încredere a unei autonomii și independențe ecclesiastice. Din primul său serviciu în departamentul sinodal și în biroul supra-procuratorului Muraev a reținut obiceiul unei observații constante și a unei supravegheri evlavioase a activităților ierarhiei – el a intrat mult prea agresiv în afacerile și munca lor. Însuși Filaret a suferit de această inoportunitate. Strict vorbind, Muraev a avut în minte numai distrugerea „uzurpării lui Protasov” și abandonul noii maniere „ministeriale” în favoarea unei ordini colegiale pre-existente, care avea loc în cancelaria supra-procuratorului și în schemele de muncă normale. El nu a oferit nici o gândire a independenței Bisericii.

În general, Filaret a preferat niște fapte mici față de propunerile și frazele debordante și triumfaliste, recuperând astfel unitatea vizibilă a unui episcopat indivizibil, ceea ce ar fi fost o îndatorire mult mai plină de nădejde decât realizarea unor reforme

---

între nativii din acele regiuni, traducând *Evangelhia după Matei*. A fost numit membru în Sfântul Sinod în 1865, Inochentie a lucrat diligent în noua sa capacitate și a devenit o forță persistentă în Sinod în susținerea îndrumărilor de seminar, renaștere monahală, o stare materială mai bună pentru clerici și bineînțeles muncă misionară, care conclusea crearea unui Societăți Misionare Ortodoxe. Inochentie a murit în Marea Sâmbătă în 1879.

legislative. „Se poate observa o anumită dificultate în adunarea opiniilor ierarhiei și acționarea lor la sinoade, lucruri cunoscute multora numai din sinoadele antice și complet necunoscute multora din experiența lor.” Filaret a rămas neconvins că Biserica rusă era gata de un sinod. După cum critic a evaluat propunerea sa: „necazurile vremurilor noastre este că numărul de greșeli și indiscreții acumulate timp de mai mult de un secol depășește puterea și mijloacele unei corecturi.”

Pentru cei de o convingere cu Filaret, eseul lui N.P. Giliarov Platonov „Despre educația publică elementară” s-a dovedit un caz destul de instructiv. Mitropolitul nu a ezitat să aprobe articolul pentru publicare în jurnalul academiei.<sup>268</sup> Îl el s-au criticat aspru anii când s-a stabilit ordinea prezentă, când clericii, în practică, s-au separat de orice activitate socială sau influență. „Clericii ortodocși sunt o breaslă umilită intenționat asupra căreia chiar și statul privește cu dispreț.” Fără surprindere, articolul a provocat mai multă iritare în cercurile mai înalte. Întrebat despre opinia lui, Filaret a admis că eseul a fost scris mult prea polemic și lipsit de precauție, dar făcând așa el a accentuat că au existat motive suficiente pentru a susține entuziasmul autorului pentru cuvinte potrivite. Cu o mare deschidere Filaret a măsurat o serie de motive care ar fi putut slujii ca și o bază pentru „dispreț” și „umilire.” Această pretenție nu a făcut decât să mărească calitatea caustică originală a eseului. În orice caz, Filaret a așteptat o victorie numai într-o acțiune directă și creativă, nu întrebuințări; într-o deșteptare ecclesială, nu în paternalismul unui stat. El a considerat selecția oamenilor mai importantă decât reformele externe. Niște evenimente subsecvente nu au făcut decât să îi confirme friciile. Reforma, inițiată în niște scheme liberale din exterior, s-a dovedit pentru Biserică un pericol. Epoca contelui Dimitrie A. Tolstoi nu a

---

<sup>268</sup> *Suplimente [Privablenië] la Scrierile Sfinților Părinți în traducerea rusă pentru 1862.*

fost mai ușoară și probabil mult mai dificilă, decât cea a lui Protasov.<sup>269</sup>

## II

### *Ziaristica ecclesială*

În anii 1860 cererea pentru discuții publice a devenit universală. Ridicarea și dezvoltarea jurnalismului critic rusesc a fost unul dintre cele mai caracteristice simptome ale epocii. Inițiative de a crea jurnale private au apărut unul după altul, în capitale sau chiar și în provincii. Ca și rezultat, ziarele academiilor oficiale au fost înviate. În 1860, *Sumarul ortodox* [*Pravoslavnoe obozrenie*] și *Lecturi folositoare pentru suflet* [*Dușpoleznoie chentie*] au început să fie publicate în Moscova; *Pelerinul* [*Strannik*] a apărut în Sank Petersburg; *Manual pentru pastorii de sate* [*Rukhovođdilia selskikh pastyrez*], sub girul editorial al părintelui F. G. Lebednițev<sup>270</sup> și *Lucrările academiei ecclesiastice din Kiev* au apărut în Kiev. În același an jurnalele *Veștilor dioceșane* [*Eparkhialnyia vedmosti*] au fost întemeiate, în Odessa la sugestia lui Inochentie (cu susținerea lui Dimitri Muretov) în Iaroslav la insistențele Arhiepiscopului Nil (Isakovici).<sup>271</sup> Multe ale episcopii au urmat procesul. Ziarul *Dubul creștinismului* [*Dukh khristianina*] a fost elaborat în Sank Petersburg de mitropolitul Grigorie în 1857 și pus

---

<sup>269</sup> Conte de Dmitrie A. Tolstoi (1823-1889) a fost supra-procuratorul din timpul domniei lui Alexandru II din 1865-1880. În 1869 el a întemeiat inspectoratul școlilor pentru a menține supravegherea și superviziunea școlilor publice. Un promotor al educației clasice, Tolstoi, sub Alexandru II, a devenit un Ministru extrem de reacționar al Internelor. A se vedea p. 72 capitolul VII.

<sup>270</sup> F. G. Lebednițev, un profesor la Academia din Kiev, a slujit ca și editor din 1860 până în 1863. Mai târziu, (1882-1887) el a devenit editorul jurnalului *Kievskaaia strania* [*Trecutul kievian*].

<sup>271</sup> A se vedea I. Smolici, *Geschichte der russischen Kierche, 1700-1917* (Leiden-Köhlh), (1964). O traducere engleză a acestei importante lucrări a fost realizată și programată pentru publicație în 1987 sau 1988.

în mâini private.<sup>272</sup> Macarie Bulgakov a întemeiat *Mesagerul duhovnicesc* [*Dukhovnyi vestnik*] în Krakovia în 1862. Din cauza simpatiei și a participării lui Filaret, Societatea Iubitorilor de Lumină a fost stabilită în Moscova în 1863 ca și o contrabalanță față de iluminarea religioasă care creștea, dar numai în 1871 au început să fie publicate *Procedeele* [*Chtenia*], dimpreună cu un supliment grec care îi conținea texte grecești ale canoanelor antice dimpreună cu traduceri și comentariile ruse. Majoritatea jurnalelor deschise în acele momente au supraviețuit până la catastrofa finală. Deși au fost uneori întrerupte și nu orice publicație a fost invariabil vie și vitală, interesul cititorilor lui nu a fost diminuat. Indiferent de caracterul și nevoia lor, cerințele lor pentru citirea materialului nu i-a slăbit.

Este greu de oferit o caracterizare generală și deplină a acestui jurnal religios, în special pentru niște publicații periodice. Se pot sublinia numai niște trăsături fundamentale. Mai presus de orice, o cerere constantă de a vorbi ceea ce poate fi simțit – nevoia de a pune și a discuta probleme. „Ortodoxia nu este o afirmație a unei credințe moarte.” Cât se poate de instructiv în acest sens este dezvoltarea jurnalului *Interlocutorul ortodox* [*Prtavolsavii sobesednik*], întemeiat la Academia din Kazan în 1855. După planul și propunerea originală al mitropolitului Macarie, a fost intenționat ca și un jurnal anti-schismatic.<sup>273</sup> Noul rector s-a întors la jurnalul academic în ceea ce a fost numit „un jurnal gros” [*tolstoi jurnal*],<sup>274</sup> cu o tendință ecclesială strictă.

În adresa academică din 1856 „Despre iluminarea duhovnicească din Rusia,” Ioan a dezvoltat un program pentru a ne trage mai aproape de oameni. Biserica și școlile ecclesiale trebuie să lase la o parte izolarea și să intre în lume, să intre în dificultățile și interesele vieții. Conștiința credinței nu poate fi privilegiul exclusiv al clericilor; viața în conformitate cu credința este o poruncă

---

<sup>272</sup> Ibid.

<sup>273</sup> În acele momente Grigorie era în episcopia din Kazan. [Nota autorului].

<sup>274</sup> A se vedea capitoul VI, nota 193.



universală. Ioan a voit ca academia să dobândească o influență socială. Ca și predicator el a atins cu mare îndrăzneală anumite subiecte ale vieții sociale, care a început cu emanciparea celor din păturile de jos ale societății. El a sugerat și a ridicat astfel de întrebări altora.

Adevărat, comparativ repede entuziasmul publicistic al rectorului din Kazan a fost finalizat mai presus. Sinodul a observat că cursul adoptat „nu a corespuns cu demnitatea unui jurnal religios.” Jurnalul Academiei din Kazan a fost transferat demonstrativ departamentului cenzurii comitetului din Moscova. Scurtimea duratei nu a diminuat în nici un fel expresivitatea acestui simptom. Ioan nu a abandonat viziunea lui publicistă:

Biserica este gata și trebuie să fie gata să lovească toate clopotele de o mie de ori în toate colțurile din Rusia, să deștepte toate sentimentele în duhul rus și în numele iubirii și al adevărului creștin să își cheme toți fiii în țara de baștină pentru a participa și a asista la marea datorie a renașterii.

Cel mai proeminent și mai semnificativ dintre aceste ziare s-a dovedit a fi *Jurnalul ortodox* (publicat din 1860 prin 1861), care a fost întemeiat de trei clerici educați din Moscova – Nicolae Serghievski, Grigorie P. Smirnov Platonov și Petru A. Preobraznevski.<sup>275</sup> Lor li s-a mai adăugat un al patrulea – directorul din Moscova, A. M. Ivanțov-Platonov care în primii ani slujea deja la Academia din Sank Petersburg.<sup>276</sup> Numai în 1872 el a fost transferat în Moscova ca și profesor de istoria Bisericii la universitate. Primul anunț al publicațiilor descrie cât se poate de convingător țelurile jurnalului:

„a asista ridicarea atenției în societatea rusă pentru nevoile și întrebările religioase; a propune experimente sau cel puțin a

---

<sup>275</sup> Nicolae A. Serghievski (1827-1892) a fost cleric și profesor de teologie la Universitatea din Moscova. Kliucevski a spus despre el: „conferințele lui ne-au familiarizat nu cu teologia contemporană, ci și cu filosofia... El s-a opus direct lui Feuerbach, materialistul învederat care s-a opus lui Dumnezeu.”

<sup>276</sup> A. M. Ivanțov Platonov (1835-1899) a fost preot, profesor și istoric bisericesc.

mărturisii nevoia pentru o direcție vitală în studiul religios, care este posibilă în domeniul credinței ortodoxe și în general, a slujii ca și un organ pentru atragerea clericilor și societății, vieții și a studiului religios, împreună.”

Astfel, temele culturii religioase și ale acțiunii ecclesiastico-sociale au fost formulate și puse clar încă de la început. Viața adevăratului creștin „nu se limitează la conștiința religioasă.” „Ca și un principiu creator și făcător de viață,” creștinismul trebuie să îmbrățișeze toate aspectele vieții contemporane. Accentul este mutat pe inițiativa socială și pe autonomie și creativitate.

În viziunea noastră, clericii au nevoie să îndeplinească propriile lor îndatoriri duhovnicești de a împlini o reformă și mai mare, mai presus de orice măsurile guvernamentale; în mediul lor propriu și în propria lor sferă de activitate clericii trebuie să devină profund responsabili de principii morale și de duhul responsabilității sociale – care trebuie deșteptat cu seriozitate din viața lui plină de restricții și să ajungă la conștiința unor interese sociale mai de sus ale Ortodoxiei.

O atenție serioasă trebuie să fie acordată unor sfere de interes și scrisorile și revizuirile colegilor străini – clericii din Biserici (eseurile Părintelui Constantin Kustodiev din Madrid și Părintele Evghenie Popov din Londra trebuie remarcate).<sup>277</sup> *Viziunea ortodoxă* a fost publicată sub supravegherea și protecția simpatetică. El a avut încredere în activitatea socio-literară. Nicolae Sergheevici, profesor de teologie la Universitatea din Moscova, a slujit ca și editor în primii ani, dar părintele A. M. Ivanțov-Platonov a oferit de obicei forța conductoare, editând articole fără nici o

---

<sup>277</sup> Constantin Custodiev (mort în 1875) a slujit ca și preot ortodox în Biserica rusă în Carlsbad. Corespondența lui s-a adăugat mult la succesul *Revizuirii ortodoxe*. Evghenie Ivanovici Popov (mort în 1875) a fost atașatul Bisericii ruse în Copenhaga mai înainte de a se muta în Londra, unde a trăit timp de treizecisétrei de ani. A fost un preopinent al unor legături mai apropiate între ortodocși și anglicani și a tradus aproximativ toate cărțile scrise de J. Iosif Overbeck (a se vedea nota 104) al unirii Bisericilor.

semnătură. Subsecvent, părintele Petru Prebrazhenski a devenit publicist și editor.

A. M. Ivanțov Platonov (1835-1894) nu a fost un teolog în sensul strict al cuvântului, nici un gânditor independent. Prin chemarea și convingere era un istoric. El a scris puțin, dar în sala de conferințe era un profesor remarcabil. El și-a introdus ascultătorii în muncile metodice și i-a condus în spre o intimitate imediată cu sursele primare. În rangurile istoricilor universității din Moscova el a ocupat un loc de prestigiu și de cinste.<sup>278</sup> Construcțiile lui istorice au combinat fidelitatea duhovnicească cu tradiția și cu imparțialitatea arhivistului critic. „În esență nu este oare adevărat că principiile ortodoxiei coincid cu principiile științei istorice? Fidelitatea față de tradiție nu stă în păstrarea formelor antice cât mai mult în lipsa de fragmentare a dezvoltării progresive. „În esență, principiul Ortodoxiei este un principiu istoric al învățaturii și al vieții, căci Ortodoxia în adevăratul sens al cuvântului nu este nimic altceva decât istoria vie a Bisericii, continuarea Tradiției ecumenico-ecclesiale.” Ecumenicul trebuie să nu fie depășit de local.

Ivanțov Platonov a fost un om cu niște convingeri puternice și tari. Erudiția a fost pentru el o chemare și o nevoie religioasă, „cea mai înaltă datorie morală, o problemă de conștiință, o slujbă adusă Dumnezeuului celui viu” el a avut un patos moralizator social puternic și a crezut puternic că creștinismul depinde de realizarea activă a vieții și a societății, nu numai în viața personală. El a detectat o „cale în spre Împărăția cerurilor” în reformele acelor vremuri și a văzut în ele „anul bineplăcut Domnului,” care se apropie în măreția Lui. El a fost aproape de slavofili, a publicat lucrările lui Samarin și Homiakov și a luat parte la scrierile lui Samarin și Homiakov, la publicațiile lui Ivan Aksakov,

---

<sup>278</sup> A se vedea necrologul lui, compus de Prințul S. N. Trubețkoi și M.S. Korelin [Nota autorului]. Serghei Trubețkoi, „Nauchania deitel'nost” A. M. Ivanțova Platonova și M. Korelin, „Otnoșenie A. M. Ivanțova Platonova k istoricheskoi nauke,” în *Voprosy filosofii i psibologii* 4 (Martie, 1895), vol. 27, pp. 193-241.

„Despre tendințele pozitive și negative în literatura rusă,” apărut în *Conversațiile rusești* [*Russkaia beseda*] în 1858. El nu a fost de acord cu slavofilii în toate, dar s-a împărtășit și a aproximat duhul lor într-o credință luminoasă și adevărată, patosul libertății creștine și a iluminismului creștin. Ivanțov și-a publicat remarcabil lui eseu „Despre administrația rusă” în jurnalul lui Aksakov *Rus* ca și o critică aspră și pătrunzătoare a structurii sinodale din Sank Petersburg. În ea el a constatat primele articole ale lui Vladimir Soloviev despre „politica creștină.”<sup>279</sup>

O „tendință istorică” a caracterizat în general *Revizuirea ortodoxă*; au predominat articole despre istorie. La începutul celor mai timpurii eseuri un supliment special a fost publicat cu el, *Monumentele scrierilor creștine în traducere rusă* [*Pamianski drevnei khristianskoi pismennosti v russkom prevode*], care au inclus scrieri ale apostolilor, apologeților și a Sfântului Irineu de Lyon intitulată *Împotriva ereziilor*. Traducerea Evangheliilor gnostice a început și s-a oprit. Părintele Petru Preobrazneski a muncit mai mult ca oricine la traduceri pentru a ocupa (alăturându-se cu N. P. Giliarov-Platonov) scaunul de filosofie la Universitatea din Moscova. A fost ales de la Academia din Kiev.<sup>280</sup> În adăugire, *Viziunea ortodoxă* a fost publicată de niște cărți necanonice ale Vechiului Testament, traduse din greacă. Ideea a fost de a plasa textele actuale, nu ca și comentarii și parafraze, în mâinile cititorului obișnuit. Textului i s-a oferit o asigurare deplină fără reduceri sau ajustări, care corespund ideii lui Filaret: pasajele dificile sau greu de confundat din Sfinții Părinți trebuie explicate, nu omise. „Dacă o anumită expresie,

---

<sup>279</sup> În 1885 el a crezut că este bine să includă noile lucrări colectate ale lui Tolstoi cu un mic volum pentru eseuri moralele religioase. Cu scopul de a ușura dificultățile cenzorilor, Tolstoi l-a întrebat pe Ivanțov Platonov să își asume editarea volumului cu autorizația de a mai primi material și a face comentarii la note speciale cu privire la toate pasajele convenționale. Munca a fost împlinită. Tolstoi a fost deplin mulțumit, dar publicația nu a fost îngăduită. [Nota autorului].

<sup>280</sup> Despre Iurkevici, a se vedea VI, nota 41.

conține un înțeles nepotrivit, trebuie găsit în gândirea actuală a Părintelui, care trebuie să fie pură și să își construiască traducerea după ea. Trebuie să fim credincioși, dacă nu literiei cel puțin ideii originale.”

Numărul mare de participanți și scriitori merită atenție. Ca și regulă ei au fost profesori sau învățători la academiile și seminariile teologice sau la studenții mai avansați ai academiilor și ei nu au trebuit să își publice „scrierile cursurilor” (teze pentru absolvire sau pentru un grad mai avansat) sau „lecțiilor lor de clasă” și uneori predicile și conversațiile pastorale. În acest fel apusul jurnalismului din anii 1860 a reflectat dezvoltarea școlilor ecclesiale în timpul unei epoci care a precedat.

O legătură către (și chiar o dependență de) cărțile occidentale se poate distinge. Ca și regulă ei au fost profesori și învățători sau foști studenți de la academii și de la seminarii sau alți studenți de la academie și alții fie că au publicat „scrierile cursurilor lor” (tezele de absolvire sau alte calificative academice) sau alte „lecții de clasă” și unor predici și conversații pastorale. În acest fel atragerea jurnalismului din anii 1860 a reflectat dezvoltarea școlilor ecclesiale din acea epocă.

O legătură (și chiar și o dependență) de cărțile occidentale se poate detecta față de deșteptarea generală a interesului față de studiile istorice din Rusia din acei ani, o exacerbare a curiozității istorice și o extensiune generală a căutărilor socio-istorice a timpurilor.

Pentru aceasta au existat temelii practice. Problema reformelor din viața ecclesială și din administrația Bisericii au fost avansate și puse cu o deschidere deplină. Problema reformării curților ecclesiale a fost pusă acut. Cu o ardoare și chiar cu multă inimă s-au fost discutate problemele fie direct sau indirect în presă. Cărțile publicate în Berlin și Leipzig de fostul profesor Dmitrie Rostistaviov și părintele I. S. Bellustin din Kalizân au cerut o

atenție specială.<sup>281</sup> Critica lor a fost una ostilă și plină de accese de distrugere a ordinii existente, adesea plină de acuratețe în bazele ei factuale, dar falsă și înșelătoare și lipsită de un caracter lipsit de constructivitate a acuzațiilor ei. Marginea deplin tăiată a acestor acuzații a căzut pe ierarhie și monahism, care a dus critica într-un stil profund protestant și presbiterian. A fost un atac, nu o critică de sine ecclesială. Idealul lui Bellusin a prins formă sub influența ortodoxiei protestante și o înțelegere săracă a exemplului creștinismului primar. A fost propria lui marcă de „protestantism al ritualului estic,” o atitudine destul de răspândită în acele vremuri.

Principalul aspect al acuzației făcute în acele vremuri este mai puțin interesant decât latura socială. Aceste dezbateri din anii 1860 descoperă diferențele dintre diferite strate ale preoțimii rusești, diferențele între așa numiții clerici „albi” și cei „negrii.” Termenul de „clerici negrii” a semnatificat mai mult decât orice, „monahismul educat,” acea ordine pedagogică de serviciu din ale căror rânduri candidații pentru episcopat au fost selectați ca și o regulă. Aceasta a fost un model de avansare occidental implementat în corpul de creștere rus, o repetiție foarte puternică a exemplului vestic în condiții potrivite. „Monahismul educat” s-a creat mai întâi timpul secolului al XVII-lea, în legătură cu stabilirea noilor școli latine. A călătorit în nord în aceste școli. Acest monahism modern s-a rupt de tradiția monahală vie. Nici o comprehensiune mutuală nu a existat între ei ceea ce a făcut ca uneori să atingem o acuitate tragică. Secolul al XVIII-lea a fost o epocă total nefavorabilă pentru dezvoltarea sănătoasă monahismului. „Monahismul educat” al Rusiei ca și gen, s-a format tocmai în contextul acelei epoci

---

<sup>281</sup> Despre Rostislavov, a se vede capitolul VI, nota 35. I. S. Bellusin a scris un anonim „Opisanie sel'skago dukhovenstva v Rossi” [„O descriere a preoțimii rurale din Rusia”], care a apărut în *Russki zagranichny sbornika 1858 god* (Berlin, 1859). A se vedea Grigorie L. Freeze, „Revolta de jos: un protest al unui preot despre criza ortodoxiei rusești (1858-1859),” în Robert L. Nichols și Teofanis G. Stavrou, editat sub titlul de *Ortodoxia rusă sub vechiul regim* (Minneapolis: Tipografia Universității din Minnesota, 1978), pp. 90-124.

iluminate. Situația s-a îmbunătățit în secolul al XIX-lea, dar tipurile formate mai înainte au rămas dominante. Adevărații zeloți și ascetici au existat între monahii „educați.” Astfel de excepții nu au făcut decât să accentueze caracterul deplin deformat al acestui tip de bază.

Principalul paradox a destinului „monahismului ducat” se leagă de organizarea lui de sub autoritatea și supremația supra-procuratorului. Școlile ecclesiale ale secolului al XIX-lea au fost administrate direct de un supra-procurator și numirea episcopilor a rămas un prerogativ inviolabil pentru prima putere seculară. Aceasta a semnatificat nu numai o simplă secularizare, ci și o reactualizarea monahismului; autoritatea seculară a creat „ordinea” ca și un mijloc pentru guvernarea Bisericii. În esență, a fost numai un monahism nominal. Cu excepția „imaginii” sale vizibile sau a îmbrăcăminții, a rămas puțin din monahism. Clericii educați negru au fost cu mult mai puțin purtătorii unui principiu ascetic. Voturile tăcerii au fost violate și nu au fost împlinite. În orice caz, pentru monahii „educați” monahismul a încetat a mai fi o viață de ascultare și fapte duhovnicești; pentru ei a devenit o cale spre putere, o cale spre autoritate și cinste. În mijlocul secolului al XIX-lea clericii „negrii” au fost primul strat privilegiat al clericilor prin puterea celibatului. Diferența între „alb” și negru,” a colorat și a otrăvit încă de la început prin sentimente de umilire personală și o preferință nedreaptă, începută în domeniul vieții obișnuite și a celei zilnice. Cu o astfel de atitudine a configurației actuale mai multe lucruri nu au putut fi luate în considerare.<sup>282</sup> Aceasta a fost una dintre cele mai periculoase și infecte răni din structura ecclesială

---

<sup>282</sup> Despre aceasta, a se vedea Nicanor Kherson. [Nota autorului]. Nicanor (Brovkovi, 1827-1890) a fost o figură eminentă bisericească și un teolog orientat filosofic. El a predat la Academia din Sank Petersburg, a slujit ca și rector în mai multe seminarii și la Academia din Kazan și a fost numit eventual episcop de Kerson. Despre subiectul monahismului, Nicanor a scris un articol intitulat „Iz istorii uchenago monaștvesta 1860 –kh godov,”c publicat în *Pravoslavnoe obozrenie* (1869), nos. 1 și 2. A se vedea partea unu, pp. 259-260.

rusă. Tema „monahismului educat” a fost discutată constant, din nou și din nou, cu o agitație fără precedent.

Undeva mai târziu, *Mesagerul societății rusești* [*Terkovno obščestvennyi vestnik*] a devenit organul unei tendințe critice din jurnalismul rus. A fost un jurnal săptămânal creat în 1875 sub girul lui A. I. Popovițchi, conferențiar în limba franceză la Academia din Sank Petersburg. Cel mai rău dintre toate, diviziunea dintre clase a avut ecouri în munca strict teologică. Au fost alese teme cu un plan publicistic ulterior, o justificare a idealului practic al cuiva și respingerea altora. Acest lucru a devenit ușor de detectat în anii 1860, când toate problemele care se leagă de construcție sau restaurarea vieții de parohie și deschiderea de frățietăți și societăți similare au fost discutate cu o mare atenție. Este cât se poate de caracteristic în aceste sens activitatea părintelui A. V. Gulimevski, unul din colaboratorii jurnalului *Dubul creștinului* și organizatorul unei frățietăți în Biserica din Sank Petersburg Nașterea lui Hristos (pe nisip). A fost primul experiment al muncii creștine sociale. El s-a întâlnit cu o opoziție din partea administrației seculare, care se temea de o activitate excesivă a clericilor și planul lor larg a unei munci socio-caritative care a fost încălcat.

Slavofilii au acordat o atenție mărită temelor sociale. Ziarul *Zina* a conținut uneori niște discuții deschise. Prințul S. N. Trubețkoi a remarcat subsecvent că planurile acestor slavofili pentru niște „reforme democratice” în Biserică „au aproximat mai mult un anumit fel de consfătuire independentă mai mult decât Biserica Ortodoxă.” Momentul ierarhiei a fost încetinit, în timp ce cel al independenței, a oamenilor suverani din Biserică sau *mir* a fost crescut excesiv. Orișicum oamenii nu au fost contrapui ierarhiei atât de mult cât birocrăției. Toate aceste probleme au dobândit o acuitate specifică în legătură cu emanciparea țăranilor și a noilor organizații a locuitorilor orașelor libere. În aceste dezbateri ecclesiastico-publice uneori perspectivele au fost extinse și uneori obscurizate parțial, de grabă și lipsă de reconciliere.



Supravegherea supra-procuratorului a ocupat un loc destul de unic în aceste dezbateri. Conte Dmitrii A. Tolstoi a devenit supra-procurator în 1865, „combinând serviciul sinodal cu datoriile Ministrului Educației.”<sup>283</sup> De această dată nu a fost în duhul unei mistici supra-confesionale, ci în duhul indiferenței. „Principalul retrograd” în politica generală internă, Dmitrii Tolstoi a fost din contră, un radical ecclesial și un inovator în afacerile bisericești. Complet străin de Biserică și cu greu un credincios, el nu a avut nici o înclinație de simpatie pentru nici o supraviețuire religioasă. El nu și-a ascuns ura față de clerici și față de ierarhie. „Represiunea supraprocuratorului a independenței religioase” a devenit în cele din urmă ordinea stabilă a lucrurilor sub contele Tolstoi și simultan Biserica și-a pierdut tăria și ierarhia a devenit depersonalizată.”<sup>284</sup>

Tolstoi a încercat mai presus de orice să slăbească și să oprească influența Bisericii și a clericilor în toate aspectele vieții. Aceasta a fost cât se poate de evident în organizarea educației publice primare, din care clericii au fost consistent excluși (ar mai trebui remarcat numărul redus de parohii – în zece ani au fost închise peste 2,000!) aceiași tendință nu a fost cu nimic mai evidentă în reforma lui „Tolstoi” a școlilor elementare, care trebuiau să educe noile generații în duhul unui anumit fel de „umanism clasic.” Instrucția religioasă [*Zakhon bozhii*] a intrat în programă ca și un subiect secundar. Înseși contele Tolstoi a încercat să reformeze biserica. Sub conducerea lui o serie de încercări liberale au fost concepute după publicarea Îndreptărilor Juridice s-a ridicat problema departamentului sinodal: nu ar trebui curtea bisericii reorganizată și reformată „în conformitate cu principiile pe care secțiunile juridice ale departamentelor navale, militare și civile au fost reformate?” Maniera în care s-a ridicat problema este cât se poate de caracteristică: cum putea fi extinsă reforma la ultimele

---

<sup>283</sup> A se vedea capitolul VI, nota 145 și partea 1, pp. 167-169.

<sup>284</sup> Din rapoartele prințului Gulimevski [Nota autorului]. Prințul Vladimir Petrovici Meșcherski (1839-1914), un nepot matern al lui N. M. Karamzin, a fost binecunoscut pentru articolele lui polemice și bestsellerurile lui.

„departamente” care nu au fost atinse de schimbare? S-a format o comisie sub conducerea Arhiepiscopului Filoftei de Tver.<sup>285</sup> Munca sa s-a dovedit lipsită de fruct. Numai câțiva ani mai târziu s-a pus din nou problema curților ecclesiale. În ianuarie 1870 un Comitet Special de Reforma Secțiunii Legale a fost stabilit sub conducerea lui Macarie Bulgakov, în acele vremuri Arhiepiscop de Lituania. A fost cât se poate de evident că acest comitet era compus din niște figuri seculare și din clerici albi care au fost incluși. Comitetul a lucrat la această propunere până în 1873 și apoi a circulat între ierarhii episcopali pentru comentarii. Simultan, o revizuire puternic critică a planului intitulată „Despre propunerile reformelor Bisericii” a fost publicată anonim, deși nu era nici un secret că a fost compusă de A. F. Lavrov, profesor de drept canonic la Academia din Moscova și un membru al comitetului care a rămas în minoritate.<sup>286</sup>

Episcopatul a salutat primit comunității cu ostilitate și Arhiepiscopul Agafanghel de Volynia a replicat un raport mai detaliat despre ilegalitate și loviturile care au putut fi aplicate autorității supra-procuratorului.<sup>287</sup> Reforma a fost refuzată. Nedreptatea primară a planului comitetului a izbugnit din punctul de plecare ne-ecclesial. În special, problema introducerii „îndreptărilor juridice” în operația bisericească a fost ridicată într-un astfel de fel încât legea bisericească și conștiința normelor legale nu a existat independent. A mai existat o durere ascunsă în faptul că reforma propusă a negat în tăcere înseși existența unei jurisdicții ecclesiale independente, cu o putere legală deplină. Aceasta a fost ceva logic din punctul de vedere al principiilor petrine: nu este oare totul făcut în Biserica rusă în conformitate cu decretele Maiestății Imperiale?” Este adevărat că curțile bisericești și procedurile juridice din Rusia nu au avut nevoie de o reorganizare fundamentală, ci pe baza conștiinței de sine canonice vitale a

---

<sup>285</sup> A se vedea Smolici, *op. cit.*

<sup>286</sup> Ibid.

<sup>287</sup> Ibid.

Bisericii, nu în conformitate cu niște norme seculare prescrise care au fost puse în efect naiv și cu forța. Este adevărat că în acele momente conștiința de sine nu a fost suficient de vie și senzitivă – trebuia să fie deșteptată. Acesta a fost tocmai cea ce contele Tolstoi a voit să evite. El a acționat deplin în duhul principiilor petrine, subordonând Biserica intereselor statului.

Disprețul guvernului față de monahism a găsit o expresie deplină sub contele Tolstoi. Monahismul a fost o pomenire simbolică a independenței religioase și a nelumescului, indiferent cât monahismul a fost secularizat. În timpul epocii lui Tolstoi toți clericii au găsit accese în poziții influente în Biserică, tocmai pentru motivul că au fost apropiați de lume. Remarcile critice ale lui Golubinski sunt și mai pertinente pentru epoca lui Tolstoi: „subjugarea membrilor Sinodului de un supra-procurator ar fi însemnat dominarea nobililor și a seminariștilor. Ar fi trebuit ca membrii sinodului să provină rândurile nobilimii și să se facă legături în societatea legală, supraprocuratorul nu putea conduse asupra lor.” Toată proeminența și puterea reformelor petrine constau deplin din aceste conjuncții ale unor mișcări sociale. Pentru acest motiv guvernul nu a fost interesat în păstrarea caracterului clasei a rangurilor clericale. „Trăim în epoca în care sub masca unui interes genuin insidos și solicitant, credința Bisericii a fost persecutată cu cruzime,” scria mitropolitul Arsenie încă din 1862.<sup>288</sup> Această remarcă critică a fost și mai potrivită câțiva ani mai târziu.

---

<sup>288</sup> Arsenie Moscovin, (1795-1879) a fost important pentru munca sa de a îmbunătăți școlile ecclesiale (el a vindecat o comisie înființată în 1866 de a face recomandări cu privire la reforma școlilor) și a scrierilor apologetice care ținteau spre necredincioși. El a predat la Academia din Sank Petersburg, a fost rectorul a câtorva seminarii și a condus scaunele din Tambov, Podelsk și Varșovia mai înainte de a fi numit mitropolit de Kiev în 1860.

## III

*Dezbaterea Askhochenski Bukharev*

Cel mai notoriu episod din istoria jurnalismului religios din anii 1860 a fost cunoscuta ciognire dintre Arhimandritul Feodorv Bukharev (1824-1871) și Victor I Askochenski (1813-1879), binecunoscutul publicist din *Conversațiile domestice* [*Domașnaia beseda*], despre subiectul „Ortodoxiei în legătură cu viața contemporană.”<sup>289</sup> S-au spus multe despre aceste episod tragic. Sensul loviturii a fost supus discernerii cu agerime. În orice caz, nu a fost nici o dezbatere teologică și nici o întâlnire între două tendințe teologice, ci mai presus de orice un conflict psihologic și personal.

În zilele sale timpurii, Victor Askochenskii a predat poloneză și patrologie la Academia din Kiev. Dar în curând a lăsat munca academică și „departamentul religios” în general. O astfel de muncă nu l-a mulțumit. Din „jurnalele” lui putem discerne motivele plecării sale. El a fost deplin opus monahismului și a în general față de orice formă de ascetism.

Când v-a trece puterea anahoreților în mâinile poporului și a cererilor iluminismului? Mi se pare că atâta vreme cât acești filosofi cu barbă țin orațiuni din scaunele lor profesionale – până ce Domnul v-a scoate duhurile lor necurate din liniștirea lor învederată și unilaterală, până ce sensibilitatea și expresivitatea minților lor le este conferită cu putere și în special până ce fermentul lor este luat din mâinile acestor genii întunecate, care (aceasta nu este spusă cu mânie) sunt groaznici de miopi – până atunci nu așteptați nimic bun de la academiile noastre. Totul din școli v-a fi întunecat, insipid, grotesc și după zece ani și chiar după 20 de ani, educația noastră v-a devenii un anacronism teribil.

---

<sup>289</sup> Acesta a fost titlul unei colecții de eseuri publicate de Părintele Feodor în Sank Petersburg în 1860. [Nota autorului].

Askohochesnki a vorbit deschis despre învățăturile lui că în sala de conferințe el a vorbit destul de liber, dar pentru examenele noastre a dat note de nevinovăție ca și un pârâu care curge la vale. Prin urmare el s-a ascuns de „feroarea irațională a monahilor inchizitori,” de fapt el a reușit în a se camufla.

Din nou, în timp ce își scria o conferință, m-am gândit: „ce nevoie avem noi ca să sanctificăm pe cutare și cutare? Am citit aceste cărți și le-am analizat ca și critic, nu ca și un venerator pătruns de reverență care i-a mărit pe Dumnezeu și pe sfinți.” Pentru acest motiv cititorul ar putea găsi o mare cantitate de deschidere în memoriile lui și probabil ar putea să mă suspecteze de blasfemie.

Askhochensi a relatat negativ nu numai de „monahismul educat” ci și de ascetism, de post și de orice altă formă a ritualului bisericesc antic, inclusiv ritualul ortodox.

Astăzi, vremurile s-au schimbat. Certurile nu se vor schimba diferențele de opinie cu privire la această sau la acea opinie sau dogmă. Tu crezi un lucru și eu altul; tu accepți ceva și eu nu – și ce? Pentru omul liber există alegere; pentru cel mântuit există rai. Dar luptele nu ne duc nicăieri și așa nu ne duc nici blestemele.

Askochenski nu este înclinat spre liberă gândire. El a simțit o atracție deosebită față de Iuda Iscarioteanul. Pe care l-a considerat calomniat pe nedrept. Psihologic, Askhochenski se aseamănă cel mai mult cu binecunoscuta figură a lui Rostislavov, indiferent cât de mult au diferit concluziile lor practice. Ei se împărtășesc de aceeași iritabilitate și de o anumită ranchiună în judecățile lor. Eșecurile din viață l-au iritat pe Aschochenski – el s-a simțit depășit de judecățile lor. El a trăit într-o sărăcie deplină și ca și tânăr fericirea familiei lui a fost distrusă de două ori. El a ieșit din aceste mari ispitiri crud și plin de ură. În 1850 el a intrat în lumea jurnalismului ca și un conservator ardent, dar a devenit un conservator numai prin ordinea civilă, mai mult decât printr-o tradiție a Bisericii pe care nu o cunoștea. El a păzit și a apărut ordinea stabilită din cauza neîncrederii lui în oameni. El nu s-a împărtășit de viziunea

„ascetică” și a pretins numai că îi este apărător. Toată realitatea a acceptat-o melodramatic, ca și un joc antagonic între lumină și întuneric; în jurul ei el nu vedea numai oameni rău intenționați.

Izbugnirea nihilismului și a radicalismului din acele vremuri se pare că a justificat neîncrederea lui. Numai în acest fel poate explicat succesul lui. literar. *Conversațiile lui domestice* au oferit mai multor cititori cu niște antidoturi amare pentru jurnalismul „radical” care în acele momente era dus la îndeplinire de emigranți din „departamentul religios” și din școlile ecclesiale. Vulgaritatea lui Aschochenski nu este surprinzătoare, din cauza circumstanțelor stupefiante a unei „elocințe polemice” și din cauza „catalizării educației.” Nu toți care au găsit satisfacție în polemicile lui pot fi înțeleși din temperametul polemistului. Aschochenski nu credea în bunătatea empirică și natura bună și credulă a lui Askochenski nu dorea bunătatea, iritându-l mai mult decât orice. Chiar și haina monahală probabil să îl deranja.

Părintele Fedor Bukharev nu poate fi în nici un fel considerat „un om nou.” Temperamentul lui duhovnicesc îl plasează deplin în epoca misticii din Alexandria. El a fost mai mult în urma vremurilor lui și din tinerețe Bukharev a fost împins de voința de a acționa, el a simțit o nevoie majoră de a construi o nouă ordine pentru a rămâne în umbra poruncilor lui Hristos.” El a devenit monah și s-a hirotonit cu scopul de a construi noi căi în lume și pentru a lărgii câmpul posibilelor influențe în viață. Lui i-a lipsit sensibilitatea, acțiunea și influența. Lui i-a lipsit o sensibilitate și receptivitate pentru viața activă. El avea o înțelegere limitată a ceea ce se potrivea să învețe. Viziunea lumescului a depășit capacitățile lui; el era nepotrivit față de acțiunea directă. Inevitabil el a dezvoltat un simț al visării utopice. Și o încăpățănare a deșteptării vizionare – o calitate mai pronunțată în cartea sa *Investigații cu privire la apocalipsă* [*Исследования апокалипса*].<sup>290</sup>

<sup>290</sup> Carte a fost publicată de *Bogoslovski vestnik*, mai întâi ca și un supliment la jurnal și mai apoi ca și tipar (Serghi Posad, 1916). Aparent publicarea ei a fost întârziată la insistențele profesorului M. A. Golubov. [Nota autorului].

Părintelui Feodor i-a lipsit orice simț al perspectivei istorice; el s-a simțit singur în ritul și inerția istoriei. Pentru el toate datele au fost atenuate. Explicațiile lui a evenimentelor istorice nu sunt convingătoare. El nu a fost pur și simplu un istoric. El a avut o înțelegere slabă a istoriei și a trasat procesul istoriei din manuale împrăștiate. În cuvintele lui Giliarov Platonov, „Feodor explică soarta lumii cu copii din Apocalipsă și din Lorențiu în mână.”<sup>291</sup> Am mai putea răspunde remarcilor lui Filaret, susținute cu ocazia diferită despre un alt experiment în schema apocaliptică a minții: „câteva fenomene apocaliptice vagi au fost redirecționate cu forța în lume și dumnezeiescul a fost schimbat în politic.” Cărțile lui conțin mai mult decât ceea ce este artificial ca fiind perceput genuin. Chiar și după revizuire cartea a rămas un hiat; în ea se găsesc numai câteva pagini luminoase. Pentru acest motiv răspunsul fatal al Arhimandritului Fedorov la supravegherea cenzorului cărții a devenit mai tragică. Renunțarea la preoție – mai întâi ruperea voturilor monahale și mai apoi căsătoria – nu a fost în nici un fel o „mărturisire eroică,” ci mai mult o convulsie a unei perplexități visătoare, o sinucidere mistică genuină, care era cât se poate de teribilă pentru predicatorul Mielului lui Dumnezeu. A fost un protest convulsiv și impotent al unei utopii fantastice împotriva complexității tragice a vieții.

Buckarev a părăsit monahismul cu scopul de a căuta pentru sine niște căi mai bune și mai noi de serviciu și acțiune. Propria sa decepție s-a dovedit și mai tragică în acea că nu a găsit nici o cale de rezolvare la ceea ce se întâmpla în jurul lui. El nu a voit și nici nu a dorit să vadă aceste realități. Îi era imposibil să fie un publicist. Tot ceea ce a scris în acele vremuri despre jurnalismul negativ și radical este pătrunzător din cauza orbirii lui naive, din cauza incapacității

---

<sup>291</sup> Friedrich Karlovici Lorențiu, o istoric rus cu trecut german, a scris câteva istorii larg folosite în lumea modernă. Lucrarea sa *Istoriia novejago vremi s 1815 do 1845* [*Istoria timpurilor moderne din 1815 până în 1856*] a fost publicată în Sank Petersburg în 1856 și lucrarea sa *Rukovodsko ko vseobshchei istorii* [*Manual de istoria lumii*], publicată mai întâi în 1841, s-a bucurat de mai multe ediții.

lui de a cuprinde contururile concrete ale lucrurilor. De aici el nu a putut să rezolve datoria cu care s-a ocupat toată viața: marele țel de a îi aduce pe toți la Biserică. A fost slujba neîndoielnică a părintelui Feodor că și-a avansat această datorie prin predare și educație. El a slăbit forța propriului său mesaj. Deciziile lui personale au fost de mai multe ori confuze tocmai din cauza naivității lui oarbe și lipsa de rezolvare serioasă a lucrurilor. Bukharev nu a fost pur și simplu un utopic – a fost un om naiv. Tăria sa a constatat în sinceritatea sa, dar de mai multe ori sinceritatea sa a fost exagerată și restrânsă. El nu a avut nici un simț duhovnicesc al proporției și a fost întotdeauna agitat duhovnicește. „O respirație îngreuiată, o voce stinsă și o plecare dificilă a ochilor...” El a captivat și și-a încântat audiența, dar nu a reușit să o ducă mai departe. Era un om „ocazional.”<sup>292</sup>

Bukharev a studiat la Academia din Moscova, unde mai întâi de devenit profesor și mai apoi inspector la Kazan. Între învățătorii de la Academie el i-a datorat cel mai mult părintelui Feodor Golubinski, de la care a învățat despre filosofia germană și teosofie. Dintre influențele de afară, trebuie menționate eseurile lui Belinski, din care și-a derivat ideile filosofice și pe care le-a transportat „în temelii diferite,” Hristos. Cărțile lui Gogol, în special *Selecția corespondenței sale*, a produs o influență puternică asupra lui. Mai târziu, a fost puternic influențat de părintele Ughlici și a fost desemnat un „nebun pentru Hristos” de părintele Petru Tomaninschi<sup>293</sup>, pe care l-a considerat „un lider duhovnicesc puternic.” După cum a admis el, viziunile lui se apropiau de cele ale lui Filaret al Moscovei. Planul primar al „sistemului” său se baza pe doctrina iubirii față de cruce, împrumutată de la Filaret. Chiar și cumplita sa carte despre Apocalipsă nu a fost concepută fără

<sup>292</sup> A se remarca „pomenirile” interesante despre el scrise de Părintele V. Lavroski, ucenicul lui apropiat din Kazan: „Moi vospominiia ob askh. Feodore,” în *Bogoslovski vestnik* (1905), nos. 7-8 și (1906), no. 5 [Nota autorului].

<sup>293</sup> A se vedea A. Kartasev, *Ocherki po istoria russkoi tserkvi*, 2 volume (Paris, 1959) și I. Smolici, *Russisches Monchum* (Würzburg, 1953).



influența directă a lui Filaret. Apocalipsa a fost textul preferat al mitropolitului Filaret. În general Filaret a aprobat cartea lui Bukharev: „se poate vedea o sclipire de lumină...” Este cât se poate de adevărat insistând că nu urmează nimic despre faptul că o astfel de carte naivă ar fi trebuit publicată.

Viziunea despre lume a lui Bukharev avea o anumită grandoare, dar a fost numai o impresie a imaginației. În acest sens el se aseamănă puțin cu Filaret, care poseda o imaginație temperată de un foc ascetic și de o inimă care se bucura, din care plasticitatea și calitatea au fost absente din Bukharev. El înțelegea totul clar și prin urmare schematic. Se poate percepe întotdeauna dominanța unui vis asupra realității în descrierile lui. Filaret ar putea fi numit un iconomist tragic; Bukharev un *acrivist* – un utopic al *acribiei*.<sup>294</sup>

Ceea ce îi este caracteristic viziunii lui Bukharev este experiența iluminatoare a unei mântuiri care se desfășoară. Mielul lui Dumnezeu a acceptat și și-a asumat păcatul lumii; bariera păcatului a fost distrusă și zdrobită. Tot optimul și bucuria lipsită de restrângere a lui Bukharev ca și reconciliere izbucnesc din acest crez. În experiența creștină, păcătoșenia îi pierde ascuțimea, inima se umple de mila răscumpărătoare a lui Dumnezeu. Trebuie într-un anume sens să devenim cruciați, să suferim cu Mielul, să

---

<sup>294</sup> *Acrivă* este un concept al Ortodoxiei care era primat vieții și culturii bizantine. Apărătorii acribiei (*acrivite*) au insistat că esența ortodoxiei trebuie păstrată printr-o menținere strictă a disciplinei și aderenței temelior credinței după cum au fost ele împărțite de apostoli, sinoadele ecumenice și de părinți. Acest concept a fost vital întregii toată perioada bizantină și apărătorii lui s-au văzut cu nimic mai puțin garanții credinței. Susținuți de o literatură teologică largă și complexă și de mistică, aceasta și-a găsit încă s-a găsit încă expresia steagurile și în emblemele monahismului. *Acrivității* au contribui mult la apărarea autonomiei interne a Bisericii în vremea încorsetării statului și au văzut Statul ca și un co-muncitor și participant și în același timp au fost priviți ca și modele ale unei vieți foarte etice. *Iconomiții*, pe de altă parte, au accentuat libertatea Bisericii în Hristos ceea ce i-a făcut capabili să folosească harul dumnezeiesc în administrarea afacerilor domestice (iconomia) și pentru bunăstarea sufletului uman. *Iconomia* a reprezentat voința de a ne depărta temporar de acrivă, fără violarea dogmelor, dacă aceasta ar ajuta mântuirea.

experimentăm cu El și să ne asumăm păcătoșenia și greșelile altora. Numai printr-o astfel de suferință comună, numai prin puterea unei astfel de iubiri compasioante ar fi posibil să intrăm în puterea binecuvântării Tatălui și a iubirii Mielului. De aici un sens acut al responsabilității de unde apare viața. Prin puterea unei creații imutabile, în chipul omului Dumnezeu, fiecare faptă umană sau act a fost asimilat unui scop mai înalt.

Prin Dumnezeu Cuvântul, în viziunea lui Bukharev iubirea trinitară este descoperită deplin în Fiul lui Dumnezeu. Prin ea se varsă în lume. Golirea sau deșertarea [kenoza] Cuvântului și înjunghierea începe de la creația lumii, căci El a asumat întru Sine toate contradicțiile și dezordinile lumii existente. Toată viața supusă păcatului a lumii este o ucidere neîntreruptă a Mielului. Numai o astfel de iubire sacrificială poate păstra lumea. Această deșertare este împlinită în întruparea răscumpărătoare. Sacrificiul Mielului este împlinit în moartea pe cruce și prin puterea ei, în plinătatea Bisericii, toată compoziția mortală a ființei este umplută de viață. Această schiță a fost construită deschis și cu agerime, dar îi lipsește o concretitudine exactă. Numai niște definiții generale sunt oferite. Aceasta ar fi o apariție a quietismului sentimental. Cruciada lui Bukharev a avut loc mai mult în domeniul imaginației simpatetice decât în exlorările duhovnicești. El a renunțat la voturile lui, s-a căsătorit și a renunțat la preoție – totul în numele unui activism pretențios și visător. Lui Bukharev i-a lipsit o forță creativă; el nu a avut nici un curaj ascetic. Nu și-a putut duce propria cruce și de aici a rezultat colapsul lui. Chipul său este unul agitat, dar în mod singur nu unul profetic sau eroic.

Disputa cu Askhochenski nu s-a legat de evenimentele contemporane. Ambii oameni, strict vorbind au greșit – Askhochenski prin invectivul lui sceptic; părintele Teodor prin genialitatea lui sentimentală. Adevărul lui a constatat numai într-un anumit mod de a căuta și a nădăjdui ceea ce putea fi găsit, deși a greșit o anumită cale de ieșire afară. Dezbaterăa lui Askhocenski-

Bukharev a fost o lovitură între stagnare și visare. Putea fi rezolvată numai în acest fel.

#### IV

#### *Biblia rusă*

**F**ilaret al Moscovei a folosit circumstanțele schimbătoare încă de la începutul domniei lui Alexandru II pentru a avansa în problema suspendării traducerii Bibliei. Cu ocazia încoronării noului țar în 1856, Sfântul Sinod și-a transferat întâlnirile în Moscova, ca din nou, după mai multe întreruperi, i-a conferit lui Filaret ocazia de a lua parte în afacerile sinodale. În Moscova, la sugestia și constrângerile lui, au fost luate în considerare între alte lucruri care ofereau poporului ortodox mijloacele ce a citii Sfintele Scripturi pentru instrucție în casă cu cea mai ușoară posibilă înțelegere.” Sinodul a acceptat propunerea de a reînnoi traducerile Sfintelor Scripturi și Filaret a fost acuzat cu formularea unei decizii în forma ei finală. Un nou supra procurator, contele A. P. Tolstoi (un prieten intim al lui Gogol) a fost numit în acele vremuri. Un om al „Ortodoxiei de la Optina,” după caracterizarea lui Giliarov Platonov, contele Tolstoi a fost mai puțin dispus față de „reforme” din Biserică sau educația academică în general. El s-a opus traducerilor biblice, la fel ca și mitropolitul din Kiev Filaret (Amfitritatov), nu cu mult înainte.<sup>295</sup>

---

<sup>295</sup> Filaret (Amfitritatov, 1779-1857) a participat la Societatea Biblică rusă la începutul secolului, dar fiindcă mai mult s-au dedicat traducerilor biblice după afacerea Pavski (a se vedea nota 40). Propriile idei ale lui Filaret au combinat o evlavie a sfințeniei cu erudiția scolastică și a pronunțat o lipsă de gust comun pentru filosofia modernă. El a slujit ca și inspector la Academia din Sank Petersburg, unde a fost un apărător al stilului scolastic al educației teologice în latină. Deținând câteva poziții episcopale, el a devenit mitropolit de Kiev în 1837 și a rămas în ace scaun până la moartea sa. A se vedea partea întâi, pp. 228-229.

După ce a primit o copie a deciziei de la Filaret al Moscovei supra-procuratorul a adăugat-o opiniei lui personale și bazându-se pe un raport negativ, a trimis-o la Kiev pentru a fi primită de Sinod. O comparație cu opiniile din 1824 și 1842 a conținut puțin din cea ce este nou: aceeași frică de „vernacular,” aceeași neîncredere în Biblia ebraică, „care este cunoscută în Biserică,” aceeași groază a unor traduceri „lipsite de evlavie” cum ar fi cea a lui Pavski și Macarie.<sup>296</sup> Ar mai trebui adăugată o frică. După ce Sfintele Scripturi au fost traduse, nu putea cineva concepe ideea argumentației în favoarea traducerii cărților liturgice? Limba rusă nu poate fi comparată în expresivitate cu slavona și prin urmare ar fi destul să n asumăm corectări în textul slavon. Comentariile luate de la Sfinții Părinți nu putea fi publicate ușor și în același timp instrucția în slavonă putea fi într-un anume fel întărită în toate școlile, ecclesiale și seculare, eliminând obligația că traducерile rusești sunt justificate de ignorarea slavonei. O nouă traducere nu

---

<sup>296</sup> Un filolog eminent, ebraist, profesor la academie și la universitate în Sank Petersburg, capelan al curții și tutore pentru familia imperială, părintele Gherasim Pavski (1787-1863) și-a făcut propriile traduceri din Vechiul Testament pentru cursurile sale la Academie. După ce a părăsit Academia în anii 1830, a litografiat traducerea și ea a început să circule între clericii bisericii. Traducerea a fost marcată de o tendință critico-liberală în interpretările ei a textului ebraic și a fost atacată în acest sens. O investigație oficială a problemei a început în 1842 și au fost copiate toate copiile. Mai importante au fost afacerile care au oferit o ocazie pentru niște preopinienți prin întoarcerea la un „scolasticism” tipic educației teologice rusești care a luat comanda în aceste puncte. O investigație oficială a fost confiscată. Mai importantă este afacerea oferiți „scolasticismului” în educația teologică rusă ca să i-a în considerare academia și în administrația sinodală și în deșert pe Filaret Amfitriatov și Drozdov care au părăsit întâlnirile Sinodului de tot. A se vedea partea unu, pp. 230-233 și 249-252. Macarie (Glukharev, 1792-1847) a avut o carieră scurtă în seminarii mai înainte de a intra într-o comunitate monahală serioasă și a merge în Siberia ca și cap fiind convins că are nevoie de niște munci misionare serioase. Un ebraist remarcabil, el a fost convins de nevoia unei traduceri rusești a Vechiului Testament din ebraică și în timpul muncilor lui misionare el a început să traducă. El a tradus cartea lui Iov (1837) și Isaia (1839) autorităților, dar nu a găsit favoare și Macarie a fost primat oficial din cauza la mai multe apele pentru noile traduceri rusești. A se vedea partea 1.

putea fi determinată „fără consimțământul Bisericii grecești,” care nu permite transpunerea Bibliei în termenii greceștii vulgare. Nu se putea ridica ideea că Biserica rusă s-a îndepărtat de moștenirea antică a Primilor Învățători ai Slavilor? Chair și afacerea de a controla Biblia slavă era mai bine încredințată oamenilor „complet liber față de ocupațiile educaționale” mai mult decât profesorii de la academie; „oameni care se potriveau mai mult educației ci și evlaviei.”

Ideea traducerii ruse s-a creat dintr-o sursă reprobabilă:

Această idee nu a fost născută din Biserica rusă, din ierarhie, nici din oameni, ci mai mult din sursa ideii traducerii limbii grecești: Anglia – acea mică casă a ereziilor, sectelor și a revoluției. De aici a fost tradusă din Societățile Bibliei, care au fost acceptate original nu în Sinod ci în cancelaria supra-procuratorului și care a crescut la niște dimensiuni mari sub fostul Ministerul Afacerilor Religioase. Un astfel de început și o izbucnire arată clar că nu a existat nici o binecuvântare de sus.

În concluzie, mitropolitul de la Kiev a încredințat toată această afacere greoaie către „judecata înspăimântătoare” a supra-procuratorului, cu nădejdea că „aceste cuvinte autocrate” ale suveranului ar opri această întreprindere lipsită de perspectivă. Țarul, a direcționat că opinia episcopului de la Moscova să fie luată în calcul și să fie discutat tot materialul în Sinod. Filaret al Moscovei a replicat notei mitropolitului din Kiev decisiv și calm, dar nu lipsit de amărăciune. Totuși numai după moartea mitropolitului din Kiev în decembrie 1857 a fost înmănată traducerea Bibliei. O directivă sinodală a fost realizată între 24 ianuarie și 20 martie 1858 și un edict țarist a fost publicată în mai care reînnoia traducere. Subsecvent, un anume fel de directivă de a scoate problema din discuție l-a făcut pe Filaret al Moscovei să își publice nota sa în 1845. A fost rezumată traducerea Noului Testament și toate Academile au fost adus la un numitor comun în ceea ce privește acest proiect, în timp ce munca editorială i-a fost conferită

profesorului din Sank Petersburg Evgraf I. Loviagin.<sup>297</sup> O examinare mai înaltă și finală i-a fost încredințată lui Filaret. În ciuda vârstei sale avansate el a participat activ la lucrare, recitind activ și verificând tot materialul. Evanghelia rusă a fost publicată în 1860, urmată în 1862 de tot Noul Testament.

Traducerea Vechiului Testament a cerut mai mult timp. Încă de la finele lui 1860 încercări private de a traduce niște cărți individuale au început să apară în diferite jurnale religioase. Recent cenzuratele traduceri ale lui Pavski și Macarie au fost primele publicate – un semn vital al progresului și al schimbării.<sup>298</sup> S-a admis că aceste eforturi trebuie să le fie acordate necesar și plin de folosință publicitate cu scopul ca printr-o discuție finală în presă să aibă loc apariția editorială. În acest sens profesorilor din Academii li s-a spus să se ocupe traducerile unor cărți individuale, pentru a într-un anumit timp aceste noi experimente să fie folosite de o comisie sinodală. Părintele Macarie (Glukharev) în zilele lui a făcut o propunere similară, ca Academia din Sank Petersburg să publice un jurnal special intitulat *Exprimentele traducerii din ebraică în greacă* [*Opyty v perevode s evreiskogo i grecheskago*] și care să circule cu comentarii și note în academii și seminarii. Materialul s-a dovedit folositor.

În timpul acestor ani de traduceri mai multe cărți au apărut în publicațiilor academiilor *Conferențiarul creștin* și *Lucrările Academiei Ecclesiastice din Kiev*. În Kiev profesorul Mihail S. Guliaev, dimpreună cu Pavel I. Savatiov, Daniil A. Khvolson și alții din Sank Petersburg.<sup>299</sup> Ediții individuale au început să apară. Porfirie

---

<sup>297</sup> Evgraf Loviagin (1822-1909) a predat matematică și greacă în Sank Petersburg și a fost autorul a mai multor lucrări de erudiție biblică și de spiritualitatea orientului creștin.

<sup>298</sup> Traducerea lui Pavski a apărut în jurnalul *Dukh kbrisitana* [*Duhul unui creștin*] în 1862 și 1863; lucrarea Arhimandritului Macarie a fost publicată în *Jurnalul ortodox* din 1860 până în 1967, ca și un supliment special.

<sup>299</sup> Mihail Spiridonovici Guliaev (mort în 1866) a fost profesor de ebraică și Studii Biblice la Academia din Kiev. Moise Alexandrovici Golubev (1824-1869), a fost și el profesor de studii biblice, a lucrat la traducerea istorică a cărților înțelepciunii din Vechiul Testament și mai apoi a tradus scrierile unor istorici

Uspenski, pe atunci episcop de Chrigrin și-a publicat propriile lui traduceri biblice (din greacă).<sup>300</sup> Aceasta a marcat o ruptură completă cu regimul țarului precedent.

Dificultăți au mai apărut orișicum și problema principiilor traducerii nu a fost rezolvată imediat și deplin. A mai apărut opinia că Vechiul Testament trebuie tradus din greacă. Mitropolitul Grigorie a devenit înclinat în spre această opinie. Filaret al Moscovei a insistat ca această traducere să fie efectuată dimpreună cu o închidere a ambelor texte, cu discrepanțele între locurile cele mai importante. Prima intenție a fost de a începe cu Psaltirea având în vedere că în zilele din urmă Filaret a lucrat la traducerea Psalmilor, mai apoi Filaret a propus ca textul să fie publicat într-o ordine obișnuită, căci nimic nu este mai ușor decât Pentateuhul. Traducerea Sinodului a apărut în 1868, în niște volume separate și ediția deplină (dimpreună cu includerea cărților „necanonice”) a fost terminată în 1875.

Ediția Sinodului nu a fost primită favorabil de toți. Mai mulți indivizi au fost conturbați de divergențele textului slav. În alte cuvinte, s-a oferit o preferință Bibliei ebraice. Multora li s-a părut o deviație directă de la Tradiție. Argumentul principal citat în favoarea Septuagintei a fost avansat de obicei de Constantin

---

bisericești antichi, cum ar fi Eusebiu. Pavel Ivanovici Savvaitov (1815-1895) a fost binecunoscut ca și arheolog și istoric. El a contribuit recent la „jurnalele groase” și a supravegheat publicația mitropolitului Macarie, *Marele compendiu de lectură*. Daniil Khovlson a fost născut ca evreu în 1819 și a primit o educație iudaică în Biblie și în Talmud în școlile medievale din Sank Petersburg, care includea universitatea, academiile laice și Academia Romano Catolică. El a tradus aproximativ două treimi din Vechiul Testament pentru comitetul biblic la Academia din Sank Petersburg.

<sup>300</sup> Porfirie Uspenski (1804-1855) a fost trimis de două ori în estul ortodox pentru a supraveghea nevoile din vieții creștine. După aceste misiuni el a devenit episcop de Chrigrin și în 1865 vicar al Mitropolitului din Kiev. Lui îi aparține cinstea de a descoperii Codexul din Sinai al Bibliei. Aceste are de a face cu lucrarea lui G. Stavrou *Interesele rusești în Palestina 1882-1914: un studiu al încercărilor educaționale și a celor religioase* (Tesalonic: Institutul de Studii Balcanice, 1963). A se vedea mai jos.

Iconomul.<sup>301</sup> Chiar și Dimitrie Muretov, din cauza unității cu greaca bisericească contemporană, a favorizat traducerea din greacă. El credea că dacă textele grecești și cele ebraice trebuiau luate și considerate împreună „rezultatul nu ar fi o traducere, ci o nouă carte.” Episcopul Teofan (Govorov), care în acele momente era un monah care și-a luat obligația de a rămâne în chilia lui și să nu mai vadă pe nimeni [*z̑atvornik̑*], s-a dovedit a fi un critic deschis al textului ebraic.<sup>302</sup> El a numit noua traducere rusă a Vechiului Testament o „compoziție sinodală,” la fel cum Afanasie a visat ca noua sa Biblie să fie adusă în Piața sfântului Isaac ca să fie arsă.”<sup>303</sup> În viziunea lui, folosirea textului ebraic, nu a fost folosit niciodată de textele Bisericii, ceea ce a însemnat o apostazie dreaptă. „Nu avem nevoie de Biblia ebraică, căci ea nu a fost niciodată parte din Biserică sau în folosința Bisericii. Prin urmare, a o accepta însemna a cădea dincolo de ceea ce a fost ținut în Biserică, adică să ne mutăm dincolo de bazele fundamentale ale Ortodoxiei.” Teofan a fost deplin conștient de bazele fundamentale ale Ortodoxiei.” Teofan a fost de acord cu nevoia unei traduceri rusești – el a avut obiecții față de modelul ebraic. El a considerat traducerea sinodală înșelătoare și dăunătoare. „Biserica lui Dumnezeu nu a cunoscut nici un alt Cuvânt lui Dumnezeu decât cel al celor 70 de

---

<sup>301</sup> Constantin Iconomul (sau Ekonomos, 1780-1857) a fost un scriitor grec modern care a părăsit Grecia pentru Rusia în timpul rebeliunii grecești împotriva turcilor. El a opus traducerea Bibliei în greaca vernaculară și în câteva lucrări în limba sa nativă a fost autorul unei aderențe stricte la tradiția Bisericii, la teologia părinților și la Septuagintă. A se vedea articolul despre lucrările lui *Strannik* (iulie, 1860), pp. 1-23.

<sup>302</sup> Teofan Procopovici (1894) a fost episcop de Vladimir din 1863 până în 1866. el credea că textul monahal trebuia respins în favoarea versiunii Septuagintei. Dimpună cu V. Mușișin, Govorov susținea că textul ebraic a fost stricat de generațiile care au urmat a cărturarilor iudaici pentru a acoperii mesianismul evident al Vechiului Testament. Maniera de a scrie ebraică fără punctuație și vocale facilita, din câte se părea, o traducere arbitrară.

<sup>303</sup> Piața Sfântului Isaac, terminată în 1858 se deschidea în fața catedralei centrale din Sank Petersburg.



comentatori și când s-a spus că Scriptura este inspirată dumnezeiește, am voit să spunem că Scriptura locuiește tocmai în această traducere.” El a scris destul de aspru despre *Lecturile folositoare pentru suflet* (în 1875-1976); i s-a răspuns cu nimic mai greu decât ceea ce a fost scris de profesorul P. I. Gorski- Platonov în *Viziunea ortodoxă*.<sup>304</sup>

Teofan nu s-a ascuns în criticism. El s-a oferit să își asume publicația unui comentariu popular pe înțeles al Bibliei bazat pe textul slavon (în special cărțile Înțelepciunii și ale Profeților) astfel că restul să poată devenii obișnuiți cu acest text, Septuaginta. „Aceasta se v-a face ca în ciuda existenței traducerii Bibliei din ebraică, toți, prin acest comentariu, vor ști, vom înțelege și vor lectura în conformitate cu Septuaginta.” Planurile lui nu au fost realizate. Teofan nu a publicat decât un comentariu la Psalmul 119. El a avut o idee de a ședea și a traduce toată Biblia din greacă, „dimpreună cu comentarii care îndreptăteau textul grec și îl condamnau pe cel ebraic.” Această intenție, a rămas neîmplinită. Numai mai târziu, au fost traduse câteva cărți ale vechiului Testament din greacă de profesorul de la Kazan Pavel A. Iungerov.<sup>305</sup> Neliniștea lui Teofan ne relatează despre cele ce au avut loc în 1870. Caracteristic, toată dezbaterea a înaintat deplin deschisă, fără nici un secret administrativ; în presa periodică și nici în comitetele secrete.

În procesul muncii la traducerile Vechiului Testament din nou și din nou s-au descoperit acea relație între textul masoretic și Septuaginta ca fiind mult prea complex pentru a permite posibilitatea alegerii între ele în același fel general. Nu putem decât să în întrebăm despre lecturile preferate sau despre pasajele

---

<sup>304</sup> P. I. Gorski- Platonov (1835-1904), a fost profesor de teologie, care a acceptat numai autoritatea textului ebraic.

<sup>305</sup> Cărțile profetice, *Ecclesiastul*, *Geneza* și cărțile necanonice [Nota autorului]. Pavel Alexandrovici Iungerov (1856) a predat Vechiul Testament și a scris enorm despre acest subiect. Munca sa de vârf, *Obščee istoriko kritičeskoe vvedenie v sviaščenyie vetkhe zavetnye knigi*, a apărut în 1902.

individuale sau versetele și uneori de „alegerea” adevărului ebraic și uneori despre lecturile grecești.

Cel mai bun text dintr-un punct de vedere filologic ar fi unul colateral. În orice caz, o concluzie teologică despre întregul dogmatic sau un text specific trebuie să fie precedat de o investigație detaliată a unor cărți individuale. Dizertația lui Ivan S. Iakimov<sup>306</sup> la Cartea lui Isaia (1874) este un exemplu de astfel de lucru în acei ani. Mai trebuie remarcate lucrările lui Daniel Khvolson și Ioachim A. Olsnițchi.<sup>307</sup>

A mai apărut o dificultate. S-a dovedit să „Biblia slavă” nu putea în întregul ei, într-un anume sens și în anumite limite să fie compusă. În aceasta constă principala importanță a descrierii Gorski-Nevostruev a manuscriselor biblice din Biblioteca Sinodală moscovită.<sup>308</sup>

A mai apărut o dificultate. S-a dovedit că „Biblia slavonă” nu putea în întregul ei, să fie egalizată cu Septuaginta; cu textul slavon, într-un anume sens cu anumite limite, a fost compus. În aceasta constă o importanță principală a descrierii lui Gorski Nevostruev al manuscriselor biblice din Biblioteca Sinodală din Moscova. un studiu istoric al Bibliei slave.<sup>309</sup> Nu a fost posibil să vorbim într-un fel supra simplificat despre „alegere” între slavonă și traducerea rusă.

S-au creat niște interese cu privire la problema criticismului biblic. Majoritatea cercetătorilor biblici au susținut niște viziuni

<sup>306</sup> Ivan Ștefanovici Iakimov (1847-1885) a mers în continuare să predea la Academia din Sank Petersburg. Titlul deplin al acestei dizertații este „Otnoșenie grecheskago perevoda LXXX toljovinov k evreiskomu masorețkomu tekstu v knige proroka Ieremii.”

<sup>307</sup> Iakim Alexeevici Olesnițchi (1847-1885) a fost profesor de arheologie biblică la Academia din Kiev. El a scris mai multe despre Biblie, părinți

<sup>308</sup> A se vedea mai jos.

<sup>309</sup> Ivan Ștefanovici Iakimov (1847-1885) a mers să predea la Academia din Sank Petersburg. Titlul deplin al acestei dizertații este „Otnoșenie grecheskago perevoda LXX tolkovnikov k evreiskomu masorețkomu tekcu v knige proroka Ieremii.”

„moderate” sau „immediate,” dar ele au exprimat destul de clar influența literaturii moscovite critice. Ar fi destul să menționăm lucrările lui Filaret (Filaretov, 1824-1882), rectorul Academiei din Kiev și mai episcop de Riga. În dizertația lui despre „Originea cărții lui Iov” [„Proiskhozhdenie knigi Iova”] el nu a făcut decât să accepte post-captivitatea acestuia din urmă a cărții, dar a văzut cartea mai mult ca și un monument literar decât ca și ceva care se lega de un canon sacru. Mai mult, toată cercetarea a fost întreprinsă după textul ebraic, fără să se ofere nici o atenție lecturii slavone. Aceasta s-a dovedit lipsită de precauție. Mitropolitul Arsenie al Kievului a găsit „tonul dizertației” ca lipsindu-i orice fel de aluzie la caracterul inspirat dumnezeiește al Bibliei și Sfântul Sinod a interzis apărarea lui publică. În anul următor, 1873, *Lucrările academiei ecclesiale de la Kiev* au tipărit conferințele ale aceluiași Mitropolit Arsenie despre „introducerea la cărțile sacre ale Vechiului Testament,” ținute în Academia din Sank Petersburg încă din 1823-1825. scurta prefață „de la editor” a recunoscut că însuși cititorul ar fi putut judeca „cât de departe sa avansat știința noastră biblică de la început până acum.”

Ioachim A. Olesnițchi (1842-1907) a fost un alt reprezentativ marcant al biblicismului rus modern. El era un cărturar cu un orizont larg și concomitent un arheolog, un ebraist și teolog. În timpul a mai mulți ani de predare la Academia din Kiev el a reușit să creeze o tradiție de muncă biblică. El a fost cel mai mult interesat în istoria poeziei și a literaturii biblice.<sup>310</sup> Oleskințchi a vizitat Palestina de mai multe ori pentru a studia monumentele existente a istoriei biblice și fructele acestor cercetări arheologice au apărut în cartea sa extensivă *Despre templul Vechiului Testament* [*Vetkhozavetnyi khibram v Ierusalime*, 1889]. Între bibliciștii din Sank

---

<sup>310</sup> Cf. cărților despre *Proverbe*, *Cântarea cântărilor* sau despre ritm și metru în poezia biblică și despre muzica ebraică antică. [Nota autorului]. *Kniga Prichei Solomomykh i eia noveșie kritiki* (Kiev, 1881); *Kniga Pesn pesnei i eia noveșie kritiki* (Kiev, 1880); *Metricheskăia formy drevne-evreiskoi poezii* (Kiev, 1871) și *Drevne-evreiskaia muzika i penie* (Kiev, 1870).

Petersburg ar trebui să îl menționăm pe Părintele Nicolae Vișanikov și Feodor Eleoniski.<sup>311</sup>

În acele vremuri, celebra *Introducere* a lui Karl F. Keil a devenit principalul manual între bibliștii ruși.<sup>312</sup> Keil a fost tradus în rusă la Academia din Kiev.<sup>313</sup> Astfel de reprezentativi ai protestantismului ortodox cum ar fi Hengstenberg și Hefernrik au atacat mai mult din ideile lor mesianice sau comentariile „hristologice” la Vechiul Testament.<sup>314</sup> Aceasta a permis prin sine o formă de filosofie a istoriei biblice: istoria ca și o pregătire evanghelică. „Teologia evanghelică rusă a afirmat mai multe puncte de vedere isagogice și istorice într-o astfel de măsură că ele aproape că au devenit o parte din tradiție.” Ele au fost ascunse sub autoritatea marilor părinți și învățători ai Bisericii, dar de fapt au reprezentat o amestecare a ortodoxiei protestante cu iudaismul medieval.<sup>315</sup>

---

<sup>311</sup> Nicolae Vișniakov (1841-1911) a fost un ebraist și profesor la Academia din Sank Petersburg. Cea mai importantă lucrare a sa a fost despre *psalmi* și autorul lucrării *Razbor mnenii sovremennoi otritsatelnoi einleitung in die Schriften des Alten Testament* care a trecut prin mai multe ediții.

<sup>312</sup> Karl Friederich Keil (1807-1888) a fost un teolog luteran din Dorpat și un urmaș al lui Hengstenberg a fost profesor de teologie la Univesitatea din Berlin. El a luptat împotriva raționaliștilor care dominau în zilele lui ca să păstreze ortodoxia luterană. El a stabilit și a editat jurnalul controversat *Evanghelische Kirchen Zeitung*. Principala sa lucrare, *Christologie des Alten Testaments* (3 volume, 1829-1835) a protestat împotriva noii interpretări critice istorice a Sfintelor Scripturi și a apărât o citire mai tradițională a Vechiului Testament.

<sup>313</sup> *Lucrările Academiei din Kiev*, care au început în 1871. [Nota autorului].

<sup>314</sup> Ernst Wihelm Hengstenberg a fost (1802-1869) a fost un profesor german de teologie la Universitatea din Berlin. El a luptat împotriva raționaliștilor care conduceau în zilele lui pentru a păstra ortodoxia luterană. El a stabilit și a editat jurnalul conservator *Evanghelische Kirchen Zeitung*. Principala sa lucrare, *Christologie des alten Testaments* ( 3volume., 1829-1835) a protestat împotriva interpretării critice istorice a Scripturilor care se afla în pas cu moda și a apărât o citire mai tradițională a Vechiului Testament.

<sup>315</sup> Referința este din nefericire pierdută. [Nota autorului].

În acele zile sau studiat puține despre Noul Testament. Interesele apologetice au predominat. O nevoie și o cerere s-a simțit ca și răspuns la „obiecțiile așa numitor critici negativi” – Strauss de la Școala din Tübingen și în special Renan.<sup>316</sup> Ar mai trebui menționat aici numele episcopului Mihail (Luzhin, 1830-1887), un fost profesor la Academia din Moscova, rector la Academia din Kiev și Episcop de Kurtk. El a scris multe. Adevărat, cărțile lui erau scrise în grabă, deși inteligent, compilații și fraze sau pur și simplu traduceri din câteva pamflete străine, care nu au fost întotdeauna selectate cu aptitudine și au fost neînțelese cu acuratețe. Aceasta nu minimizează influența lor pozitivă. Ceea ce era important era ca episcopul Mihail să trimită o replică „negocierilor” în loc de a rămâne tăcut. Temele lui au conținut o bună înțelegere a ceea ce este contemporan.<sup>317</sup> Ca și un instructor academic el a

---

<sup>316</sup> David Friederich Strauss (1808-1874) a fost un filosof raționalist protestant, teolog și biograf. El a studiat la universitățile din Berlin și Tübingen și a predat acolo. Influențat de Hegel, Strauss a dezvoltat bazele unei teorii a unui creștinism formativ. O sinteză religioasă mai înaltă este împlinită atunci când forțele inerente conflictuale și interpretările se interacționează. Lucrarea sa a inclus *Das Leben Jesus Ktistisch bearbeit [Viața lui Iisus examinată critic]* (2 volume, 1835-1836) în care descrie evangheliile ca pe un mit istoric. Astfel de scrieri l-au forțat să se retragă din lumea academică teologică. Ernest Renan (1823-1892) a fost un istoric francez, filosof și cărturar în probleme de religie. El a intrat în Seminarul Sfântului Mormânt pentru a studia pentru preoție dar o criză a credinței l-a îndepărtat de Biserica catolică în 1845. după ce l-a descris pe Iisus ca și un „om necomplet,” el și-a pierdut scaunul de ebraică la Colegiul Francez. Scaunul lui a fost restaurat în 1870, dar între timp el a scris lucrarea *Viața lui Iisus* (1863) care a atribuit dezvoltarea creștinismului, imaginației populare. În 1879 a fost ales în Academia Franceză.

<sup>317</sup> Vasile V. Bolotov (1845-1900) a fost profesor, istoric bisericesc și teolog. Bolotov, la fel ca și Ivan L. Ianzșev și generalul A. Kireev, au căutat o reconciliere cu vetero-catolicii și anglicanii. În opoziție față de Comisia din 1892 care a denunțat învățăturile romano catolice despre *Filioque*, Bolotov a afirmat că aceasta nu ar trebui să se interfereze cu o reconciliere fiindcă nu constituie o diferență în „dogme,” cu o simplă diferență în „opinii teologice.” Învățătura că Duhul Sfânt porcede de la Tatăl este o dogmă. Pretenția romano catolică cum că

imprimat studenților lui o iubire față de lectură și studiul academic și a încercat să îi atragă în spre munca cărturărească, atrenându-i să devină problematizeze critic, deși din alte texte. Un zelot sincer al educației religioase, el a fost capabil să transfere un patos nobil studenților lui.

## V

### *Reforma școlilor ecclesiale*

Problema reformei școlilor ecclesiale a fost discutată deschis la finele anilor 1850, în timp ce Ministerul Educației a oferit un exemplu. Presa publică a ridicat critic subiectul educației în legătură cu celebra carte a lui Nicolae Pigorev *Întrebări despre viață* [*Voprosy žizni*, 1856].<sup>318</sup> În timp ce problema a izbucnit cu o încetineală metodică în departamentul sinodal, unde a rămas sub supravegherea supra-procuratorului, oamenii au început să vorbească deschis despre niște părți mai întunecate ale școlilor ecclesiale. În orice caz, opinia generală și cea socială a așteptat și a cerut reforme în diviziunea educațională.

În 1857 administrația religioso-educatională a început să adune rapoarte și opinii despre oamenii informați și despre cei cu experiență administrativă. În același an supraprocuratorul a arătat un birocrat către Franța cu o datorie semi-oficială de a se familiariza cu organizarea vieții seminariilor romano catolice franceze.

---

Sfântul Duh purcede și de la Fiul este „o opinie teologică.” A se vedea Richard Haugh, *Fotie și caroingienii: controversa trinitară*.

<sup>318</sup> Nicolae Ivanovici Pigorev (1810-1881) a fost un doctor rus important și un activist social. O autoritate remarcabilă în operațiilor domeniului armat, el a făcut niște contribuții importante în medicină în Rusia și Europa și și-a câștigat un renume european în 1862 când cei mai buni doctori europeni au fost incapabili să localizeze unde a fost localizat celebrul glonț în omul de stat Garibaldi. Pirogov a fost invitat în Aspronote und Garibaldi rămas rănit, a extras glonțul și a supraviețuit recuperării. Lucrarea lui Pirogov *Voprosy žizni* a fost tipărită în *Jurnalul Slujirii educației*, partea XCI, (iulie-octombrie, 1856), pp. 339-380.

Informații despre școlile teologice au fost adunate în Anglia și s-au făcut niște cercetări despre „cum tinerii care cum se pregăteau de a sluii în Biserica Ortodoxă sunt educați în est și ce sunt de fapt educați.” Însuși țarul a vizitat câteva seminarii în timpul unei călătorii în Rusia în 1858. În următorul an o directivă imperială o ordonat o anumită revizuire a Administrației educaționale religioase. Prințului S. U. Ursov, directorul Administrației Religioso-educaționale, i s-a conferit datoria de a purta o revizuire și într-un anume fel o reformă care era necesară. El a inspectat 11 diocenze, încheindu-și trecerea în revistă în 1861 și a găsit divizia educațională, cu toată sărăcia ei, lipsa mijloacelor și supravegherea laxă și absența standardelor morale, cât se poate de lipsită de mulțumire. Curriculumul s-a dovedit cât se poate de impractic și lipsit de succes. Reforme primare au fost cerute. Chiar și mai devreme, pe la începutul lui 1860, Sinodul a format un comitet special sub conducerea lui Dimitrie Muretov, pe atunci episcop de Kherson, pentru scopul examinării raporturilor și materialelor trimise în mai multe provincii. Raportul lui Urusov a fost trimis acestui comitet, care a luat toate rapoartele în considerare și a lucrat o propunere de reformă.

Arhiepiscopul Dimitrie a rămas surprins imediat și a confundat pe mai mulți din cauza deciziilor propunerilor lui. Planul lui a combinat două motive. Pe de o parte, el a simțit că ordinea existentă din școală trebuia păstrată, dar cu scopul de a reconstrui școlile, făcându-le gimnazii educaționale generale sub conducerea departamentului religios și făcându-le comparabile, în termenii programului și a drepturilor, în gimnazii obișnuite. Clerici nu și-au putut reține dreptul de a își reține drepturile de a își educa copii, ci au trebuit să îi îndrepte spre ale strate sociale.

Mai mulți studenți și chiar și autorități ecclesiale, au dorit această libertate a „plecării din chemarea clericilor” pentru mai multe motive. Filaret al Moscovei s-a opus oricăror rețineri sau restricții. „Un sclav nu este evlavios. De ce să fie oamenii liberi făcuți sclavi pentru cei lipsiți de libertate și care au oferit-o?” Pe de

altă parte, Arhiepiscopul Dimitrie a crezut că este necesar să își reconstruiască complet clasele teologice din seminariile care existau în școli pastorale speciale. El a favorizat reținerea desemnării de „seminar,” deși era mai presus de orice un seminar romano catolic. Logica că studenții care erau deja antrenați și au fost puși în vocația lor trebuiau admiși în aceste seminarii, dar numai cei care doreau să intre în ele pe cont propriu trebuiau transferați în gimnaziile ecclesiale. Noile seminarii trebuie să fie niște instituții educaționale închise cu un regim ascetic și liturgic strict.

Arhiepiscopul Dimitrie a fost perturbat mai presus de orice de lipsa de pregătire lăuntrică a clericilor și de capacitatea de a rezolva în împlinirea tuturor datoriilor complexe ale serviciului pastoral. Duhul lor trebuia ridicat și ardoarea lor întărită. Restul claselor sociale care doreau, trebuiau și ele primite în seminariile teologice. Strict vorbind, planul lui Dimitrie a reprezentat distrugerea strictă a caracterului clasei clericilor. Implementarea acestui plan ar fi subestimat cât se poate tot sistemul politico-ecclesial al acelor vremuri și a eliberat Biserica de paternalismul și autoritatea statului.

Cât a prevăzut sau a realizat conștient arhiepiscopul este greu de spus. Oponenții lui au detectat imediat legătura planului cu niște alterații decisive în toată viața Bisericii. O astfel de pauză deplină cu tipul istoric și obișnuit la școlilor amestecate părea periculos. Mitropolitul Filaret al Moscovei, reprezentat în comitet de Alexander Gorski se împărtășea de aceeași opinie. Principala slăbiciune a noii propuneri consta în greutatea de a fi finanțată. Statul era cu greu dispus la noi costuri și desemnații și nici o convingere tare nu a făcut ca să se poată ca niște fonduri locale să fie adunate. Mai mult, faptul schimbării școlilor bisericești pe baza susținerii locale ar fi însemnat slăbirea autorității centrale a administrației, autoritatea unui supra procurator, care supraveghea toată burocrăția sinodală. Majoritatea comitetelor, totuși, au aprobat și au acceptat proiectul Arhiepiscopului Dimitrie în punctele esențiale. În special, Terție Filipov, secretarul comitetului, a



avertizat împotriva unilateralității ascetismului ceea ce l-a problematizat, cel mai mult în propunerea pentru noi „seminarii.”

El a preferat o întoarcere la principiile culturale largi ale rânduielilor din 1814.

Comitetul a alterat proiectul directoratului. S-a decis să se mențină o singură școală, dar în același timp subiectele teologice să fie separate și concentrate într-o singură serie mai înaltă. Aceasta era în ton cu vechiul sistem al școlilor. Cursul de 12 ani general a fost construit așa încât primele opt clase să corespundă planului școlilor generale, în timp ce subiectele teologice au fost puse mai întâi de orice la un nivel mai superior care cuprindea ultimii patru ani. S-a exprimat o dorință din mai multe provincii ca limbile clasice să nu fie cerute să rămână în programă numai pentru cei interesați în continuarea educației lor la nivele mai înalte. Au fost ele necesare pentru clericii de la sate? Comitetul, nu a permis posibilitatea înjosirii nivelului educațional general al școlilor ecclesiale. Greaca, limba Sfințelor Scripturi și a Sfinților Părinți se lega de slavonă și trebuia să rămână inviolabilă în cursurile seminariilor. Latina ca și o limbă clasică trebuia și ea reținută. Comitetul a propus facerea limbii ebraice obligatorie. Filosofia a fost deplin restaurată și numai matematica a fost înlocuită. Munca comitetului a fost trimisă pentru revizuirea și comentariul ierarhilor, conferințele academiilor și laici individuali. Enorm de târziu, au sosit noi raporturi numai în 1864 și 1865, vreme în care reforma școlilor a fost deja discutată în presa locală. Cartea notorie a lui Rostislavov *Despre stadiul școlilor eccelsiale în Rusia*, tipărită în Leipzig, a apărut în 1862, a provocat o mare răscoală și nu i-a fost permisă circulația liberă în Rusia.

Numai în 1865, odată cu numirea contelui Dimitrie A. Tolstoi ca și supra-procuror, a apărut problema reformei școlilor. În mod caracteristic, inițiativa statului s-a dovedit a avea o influență decisivă, căci reforma a fost sponsorizată mai mult de guvern decât de Biserică: a fost o reformă a statului în propriile școli ale „departamentului religios.” Noul supra-procurator a asigurat o creștere semnificativă a costurilor guvernamentale și a căutat plin

de succes noi surse pentru a menține o posibilă susținere locală. În 1866, sub conducerea nominală a mitropolitului Arsenie al Kievului, un nou comitet a fost stabilit pentru a elabora statutele noilor școli religioase. Nectarie, un fost rector la Academia din Sank Petersburg și episcop de Nijnii Novgorod și membru al Sinodului a prezidat în mod normal.<sup>319</sup> Membrii laici (reprezentativii altor departamente) au fost din nou incluși în comitete.

Fără nici o dezbateră, comitetul a decis să părăsească schema vechilor îndrumări din 1814. Școlile eccelsiale au continuat să funcționeze ca și clase pregătitoare și seminariile au devenit operabile ca și educație generală și teologie. Planul arhiepiscopului a rămas nerealizat. Numai doi „arhimandriți,” Filaret Filaretov de la academia din Kiev și Mihail Luzin, inspector la Academia din Moscova, a emis o afirmație specială.<sup>320</sup> Împărțirea școlii în părți educaționale și pastorale, a arhimandriților a nădăjduit să rupă limitele unui număr considerabil de studenți aflați pe ajutor cu taxe în toate școlile, care au dezactivat cu mult capacitatea clericilor de a își educa copiii.

Cei „doi arhimandriți” și-au prezentat planul lor alternativ în timpul schițării unui statut final. Ei nu au făcut decât să repete propozițiile primare ale Arhiepiscopului Dimitrie și au propus un gimnaziu alcătuit din șapte clase bazate pe un curiumul clasic și pe seminarii pastorale din trei ani deschise tuturor claselor sociale. Comitetul a respins propunerea, care părea că izolează periculos clasele de teologie. Ar fi atars o astfel de școală de teologie studenții? Orice simț al Bisericii [*terkovnost*] ar fi fost slăbit dacă gimnaziile ar fi slujit ca și deschideri largi pentru un statut social. Datorită protestelor arhimandritului, comitetul general al statutului a fost introdus cu precauție o diferențiere a unor subiecte generale și teologice și după terminarea claselor generale cei care au dorit să

---

<sup>319</sup> A se vedea Smolici, *op. cit.*

<sup>320</sup> Mihail Luzin (1830-1887), episcop de Kurțk din 1883 până în 1887, a fost profesor la Academia din Moscova. See vedea Florovsky, capitolul VII, p. 81.

facă așa au fost din nou în universități (acest acces a fost limitat în 1879 din considerente de ordin politic).

Trebuie să remarcăm că atunci când s-au discutat propunerile comitetului, Macarie Bulgakov, pe atunci Arhiepiscop de Krakovia, a obiectat deschis față de împărțirea școlilor în două tipuri. El chair a sugerat înlocuirea proiectele unor gimnazii ecclesiale sub supravegherea generală, cu scopul de a căuta susținerea financiară a guvernului, deși învățătorii lor au trebuit să fie recrutați din academiile teologice și episcopii care au rămas niște observatori remarcabili. Numai școlile religioase de mai jos au fost susținute pe cheltuielile Bisericii. Cu scopul de a elimina prejudiciul și ostilitatea, gimnaziile ecclesiale ar fi putut să le aproximeze pe cele seculare și administratorii seculari puteau fi numiți sau să li se ofere ceva dacă ar fi avut o educație academică. Mai mult, Macarie a crezut că autoritatea sinoadelor educaționale a trebuit să fie extinsă pe cheltuiala capilor școlari locali.

În mai 1867 Sinodul a acceptat noi îndrumări bazate pe niște schițe ale majorității, care au fost afirmate de o autoritate cu caracter politic. Structura din 1814 a fost reținută în general. Cât se poate de caracteristică a fost decizia de a admite studenție externi în niște clase de teologie mai înalte dacă ei au terminat școlile medii și au trecut prin niște examinări asupra unor subiecte teologice predate în niște cursuri de seminar de mai înainte. Auditorii cu niște vârste majore și cu o familiaritate deosebită cu literatura ecclesiastică puteau fi admiși în clasele de teologie după o examinare personală a ierarhului diocezan. Ambele decizii au fost propuse supra-procuratorului – a aluzie subtilă care ținea la independența școlii de teologie.

Între rearanjamentele generale ale afacerilor școlare s-a dovedit cât se poate de aplicabil și important principiul electiv și consultativ. Biroul rectorului seminarului a devenit supus procesului alegerii. Administrația seminarului a ales candidați dintr-o listă pregătită de o adunare educațională generală și cei aleși au fost prezentați Sinodului de un ierarh diocezan, care își putea

recomanda propriul candidat. Sinodul a fost liber să confirme pe cine voia sau să aleagă sau să numească pe oricare. În majoritatea seminariilor clericilor albi sau a laicilor care ar fi dorit să se hirotonească, au fost aleși rectori. Au fost aleși inspecitori și facultățile au câștigat au largă participare în administrația seminariilor. Aceasta a reprezentat un punct de plecare cât se poate de sensibil față de sistemul anterior.

Faptul că anumiți clerici, prin deputații administrației din seminar au fost scoși într-o participare activă la viața școlilor ecclesiastice s-a dovedit în cele din urmă un lucru important. Școlile elementare ecclesiastice au fost încredințate în general în obținerea unei susțineri financiare pentru ei. A fost natural să se ofere clericilor locali o autoritate de supraveghere. Începând cu 1867 „congresul episcopal” sau adunarea clericilor au fost organizate tocmai pentru a facilita eforturile susținerii lor financiare. Aceste inovații nu au fost întotdeauna deplin puse în practică, mulți au fost amendați deschis sau în tăcere. Mai mult, tot sistemul școlar a trecut printr-un regiment de alterație serioasă încă din 1884, astfel că statutelor anilor „șazeci” nu au mai fost capabile de a fi puse în efectivitate numai după cincisprezece ani. În orice caz, reforma nu a semnat un pas mai aproape de viață.

După confirmarea noului statut al Administrației Religioso-educăționale, Administrația a fost eliberată, la sugestia procurorului și la cea a Comitetului Educațional al Sfântului Sinod a avut loc o întrunire. Părintele Iosif Vasiliev, un binecunoscut asociat al ambasadei din Paris a fost numit conducător.<sup>321</sup> Comitetul

---

<sup>321</sup> Părintele Iosif Vasiliev (1821-1881), a cărui dizertație de master a evaluat critic învățăturile Bisericii Romano Catolice „sau primatul papalității” a fost trimis Bisericii ambasadei din Paris de către Sinod cu scopul de a purta un mesaj ortodox romano catolicilor. Între anii 1858 și 1867 Vasiliev a publicat jurnalul ortodox *Uniunea creștină*. Munca sa s-a bucurat de un oarecare succes și al a convertit câțiva cărturari occidentali la Ortodoxie, inclus pe Abatele René François Guetté și J. Joseph Overbeck. El a mai promovat reuniunea între vetero-catolici și anglicani de reunire cu ortodocșii. Un prieten apropiat al

Educațional a fost subordonat Sinodului și este cât se poate de caracteristic că trebuia să scriem comitetului supra- procuratorului. În esență, școlile ecclesiale au rămas mai întâi de orice la latitudinea supra procuratorului. Dependența lor a crescut, căci în ciuda dreptului academiilor de a examina (prin „lecții de examinare”) și a recomandat candidaților pentru oficiile școlare ca legăturile lor cu seminariile să se slăbească. În practică, sa creat o confuzie excepțională și o masă de meschinărie de proastă calitate. Influența statului asupra școlilor ecclesiale a devenit evidentă odată cu dezvoltarea instituției membrilor inspeciori din comitetul educațional. Deși inspecorii posedau o educație academică și aveau trecuturi clericale, ei erau întotdeauna birocrați laici care îi reprezentau pe supra procurator, similar secretarilor consistoriilor eccelsiale.

Numai după confirmarea îndrumărilor școlilor ecclesiale s-a ridicat problema reformării academiilor ecclesiale. Concluzia conferințelor academice a fost cerută și obținută în 1867 și s-a creat imediat o comisie avându-l pe Nectarie ca și conducător. În 1868 s-a prezentat imediat o schiță a propunerii episcopilor orașelor în care au fost izolate academiile, la fel ca și episcopii Macarie (Bulkagov) din Lituania, Evsevie Moghilev și Leontie de Podolsk.<sup>322</sup> În 1869, după o scrutinizare mai detaliată d către o comisie extinsă, schița a fost prezentată Sinodului și pe data de 30 mai din acel an a primit o confirmare. S-a decis ca Academiile din Sank Petersburg și

---

contelui D. A. Tolstoi, Vasiliev a avut o mare influență în afacerile bisericești din Rusia în ultimii doisprezece ani din viața sa.

<sup>322</sup>Evesnie (Orlinski, 1808-1883) a fost rectorul Moscovei și a academiilor ecclesiale din Sank Petersburg. El a devenit episcop de Samara mai întâi, mai apoi Arhiepiscop de Irkuțk mai înainte de a fi transferat în Moghilev. A fost membru al Sinodului. Leontie (Lebedinki, 1822-1893), episcop de Podolsk din 1863, a devenit eventual mitropolit al Moscovei în 1891. a fost trimis în Paris pentru a fi hirotonit la Catedrala Alexander Nevski, stabilită prin sudoarea lui Iosif Vasiliev. Leontie a lăsat o impresie puternică în Franța și a fost influent în conversațiile cu Abatele Guttée.

Kiev să fie reformat în toamnă și cele din Moscova și Kazan în următorul an.

Noul statut a acuzat academiile cu o datorie dublă: ele nu au fost numai niște academii teologice mai înalte, ci și niște institute pedagogice dedicate mai mult pedagogiei decât lucrării pastorale și de aici eclectismul și un număr mare de subiecte adunate. Anumite subiecte au fost predate numai cu scopul de a pregăti profesori pentru școli care să le ofere niște titulaturi mai avansate. Prin împărțirea școlii în „facultăți” sau departamente noul statut a încercat să medieze un număr excesiv de mare de subiecte din curriculum, astfel că singurul subiect a rămas unul cerut tuturor, în timp ce majoritatea au fost distribuite de grupuri. La final numai trei „departamente”—teologie, istoria Bisericii și învățătura Bisericii aplicate – au fost create, fiecare fiind condus de un asistent special al rectorului. Deși noul statut a căutat să ușureze greutatea studiului primar în niște subiecte electivă prin distribuirea lor în grupuri, aceasta nu a făcut decât să cutremure unitatea educației teologice.

Cererea ca cineva să posede un grad academic a fost o inovație caracteristică. În anul trei studenților li se cerea să scrie o lucrare finală și să treacă printr-u examen general și numai cei mai buni rămâneau în anul patru. Celor cu medii mediocre li se oferea titlul de „studenți activi” și erau descalificați imediat.<sup>323</sup> Studenții din anul patru au studiat numai câteva subiecte speciale și și-au pregătit teza examinărilor de master, în timp ce mai munceau la dizertații. Mai mult, lor li s-a cerut să participe la conferințe de pedagogie, cu niște exerciții practice. La finele anului patru, ei și-au terminat examenele de master, dar ca să poată primi gradul academic au trebuit să prezinte o dizertație tipărită și să o opere public. A fost un pas decisiv și esențial spre reclamă și facerea publică a instrucției academice și a muncii teologice în general. Publicitatea a fost intenționată ca să contracareze un prejudiciu larg răspândit despre

---

<sup>323</sup> În sistemul de notare al acelor vremuri din Rusia, plus patru era echivalent aproximativ cu un A- sau un B+.

înapoierea erudiției academiei și a face posibil punerea ei pe același nivel cu universitatea. Se par că a fost cea mai bună metodă de luptă împotriva unor opinii false și cele mai bune mijloace de a încultura altele. La Academia din Sank Petersburg la finele anilor 1850 s-a creat ideea a face instrucția academiei deschisă publicului general sau de a organiza conferințe publice pe teme teologice. Mitropolitul Grigorie a introdus o propunere cu privire la acest subiect în Sinod, dar fără nici un rezultat. Zece ani mai târziu a fost primit de comisia mitropolitului Macarie. Predica a părut mai potrivită pentru a contracara necredința decât niște conferințe cărțurărești. Aceste noi statute au stimulat că profesori obișnuiți aveau zece ani să dobândească sau să părăsească activitățile academice. Rangul cerut o apărare publică într-o dizertație tipărită. Un schimb semnificativ în circumstanțele facultății a fost produs de noua limită a unui lung serviciu profesional. După 25 de ani o nouă alegere a fost recomandată. Un profesor putea fi reales numai după cinci ani, dar limita totală nu putea exclude vârsta de 35 de ani. Scopul a fost de revitaliza profesoria.

Pregătirea de învățători, instituția unui docent pivat a fost stabilită în academii. Ei puteau face așa și chiar și candidații puteau ține conferințe private. Ei puteau face așa numai după ce au prezentat o dizertație *pro venia legendi* (după cum se făcea în acele vremuri în universități). Original s-a propus un departament de filosofie separată, astfel ca candidaților să le poată fi înmânate niște titluri universitare în filosofie – o propunere ceva mai potrivită încă din vremea în care în departamentele de filosofie de la universități au fost ocupate de candidați cu mastere sau de candidați de la academii. Cu scopul de a nu viola uniformitatea școlilor teologice, planul a fost respins și subiectele filosofice au fost adăugate la cele din curriculumul general. În loc de un departament de filosofie, s-a format un departament de teologia practică cu un program lipsit de unitate și lipsit de unitate. A fost mai mult un program literaro-pastoral – o trăsătură cât se poate de caracteristică în acele vremuri. Majoritatea studenților din acest departament cu greu s-au înrolat

„cu nădejdea de a se hirotonii,” ci mai mult cu nădejdea unei cariere de predat. Pentru oamenii acelor vremuri „puterea de a predă” (sau mai bine spus de a „ilumina”) suplinea la un anumit nivel darul preoției de a oferi un serviciu pastoral, „taina sacramentelor.”

Academia din Sank Petersburg a creat prima propunere de a face un departament special de matematică fizică, din nou cu scopuri pedagogice: a pregăti învățători de fizică și matematică pentru școlile departamentului religios. Această idee a fost respinsă la reexaminarea finală a îndreptărilor – la insistențele speciale ale unui supra-procurator, care a refuzat să caute creditele financiare necesare. Este adevărat că nu a fost nevoie să creăm o „facultate” specială (abreviată) de dragul unei simple nevoi pedagogice, totuși destul de ciudat, nimeni nu a înțeles nevoie vitală de a studia științele exacte și pe cele naturale în școlile teologice. Acesta a fost exact momentul în care a început o campanie reală în numele acelor științe care se ridicau împotriva viziunii creștine și împotriva religiei în general și o atenție serioasă față de ele li s-ar fi părut nepotrivită. Mai mult, stabilirea unui departament de „apologetică naturalo științifică” la Academia din Moscova, chiar și cu girul financiar al Diocezei din Moscova s-a dovedit ceva dificil.

În aparență lumea se temea că apologetica academiei era mult prea învechită. Dar chiar dacă au fost teme pentru o astfel de frică, urma oare ca datoria să fie scoasă din considerare? Biserica nu poate scăpa de datoria ei apologetică și aceasta a devenit ceva de neevitat în acele vremuri. A ne asuma apologetica fără niște cunoștințe fundamentale a unor științe potrivite sau comandarea metodelor ei, în timp ce ne bazam a devenii dependenți de literatura populară a fost cel mai periculos lucru dintre toate. Un astfel de manual de mână a doua de apologetică nu putea fi în nici un fel convingător. La un anumit nivel materialul apologetic a fost o parte inclusivă a disciplinelor filosofice – metafizica și psihologia. Totuși, a rămas o omise imensă.



Decizia grăbită de a închide departamentul misionar de la Academia din Kazan – ca fiind nepotrivit pentru modelul normal al școlilor teologice mai de prestanță – a fost cât se poate de caracteristic. Ca și consecință toată misiunea ortodoxă din est a fost subminată. Numai cu mari dificultăți au fost subiectele misionare ale academiei păstrate cu grijă și chiar și atunci numai nu erau niște cursuri care se cereau, dincolo de curriculumul normal. Reformatoilor le-a lipsit un simț viu a nevoilor și cerințelor Bisericii. Introducerea de noi statute nu ar fi putu „înfuza” în școlile ecclesiale un anumit „simț al Bisericii” sau stabilirea unor legături organice cu mediul ecclesial. Majoritatea oamenilor acelor vremuri se preocupau cu atragerea mai aproape de lume și de valorile ei și reforma a fost elaborată în duhul aceluiași umanism care a înfrumusețat restul „Marilor Reforme.”

O evaluare generală a reformei este cât se poate de ușoară. Această nouă îndrumare a fost de fapt mult prea scurtă pentru un timp pentru a o judeca după fructele ei. Trebuie să ne reamintim de că bătrânii care au studiat în conformitate cu statutele concepute și au dat naștere la unele noi, care oferă o mărturie vie nu numai a slăbiciunilor noului statut care a fost conceput, ci și lipsei de potrivire a celor mai vechi. Mulți au fost nevoiți să predea ceea ce ei nu au învățat. Bineînțeles că principala distincție a îndrumărilor statutului academic din 1869 constă în faptul că a specificat clar și a păstrat caracterul cărturăresc a unor școli teologice mai superioare. Comisia Arhiepiscopului Nectarie a folosit îndreptările universității ca și un ghid pentru reorganizarea academiilor și de aici a izbugnit duhul libertății academice, calculele unei independențe creative în academii.

Totuși, chiar și cele mai bune îndrumări nu au putut depăși nevoile duhovnicești ale epocii. A fost o epocă a unor „entuziasme” practice. În Rusia și a apărut un val de supra-simplificare. Idealul acelor epoci a fost distrugerea și nu construcția; „iluminismul” și nu creativitatea. A existat niște considerații ale iubirii de a învăța curiozitatea, dar nu a fost dobândită dorința de

creație. Toți s-au grăbit să învețe sau să comunice niște răspunsuri sau rezoluții gata făcute. Aceste răspunsuri abstracte au impus o anume credință, în timp ce cercetarea a produs frică. Mult prea mulți nu au studiat subiectul, ci mai mult literatura occidentală care li s-a alăturat. Se pare că singura modalitate de a ține pasul cu erudiția rusă a fost „ținerea” de educația occidentală. Putem să avea impresia că mai mulți teologi ruși au teologhisit mai mult dintr-o inerție occidentală sau occidentalizatoare mai mult decât dintr-o nevoie sau convingere lăuntrică. În toții greii și lungii ani de influență occidentală în școlile rusești nu s-a dobândit niciodată obiceiul de a pune întrebări despre prerechizitele duhovnicești ale teologiei. Aproape că ei au uitat că această construcție cere ca teologia să trăiască în Biserică, nu teologia în general. Era o problemă de metodă duhovnicească. Trebuie să învățăm să teologhisim nu numai dintr-o simplă tradiție cărturărească sau din inerție ci pur și simplu din iubirea față de cunoștințe și din experiența vie a Bisericii și din nevoia religioasă. Altfel, educația teologică nu poate dobândi niciodată balanța și convingerea duhovnicească. Filaret al Moscovei aproape că a oferit un exemplu a unei astfel de metode teologice în epoca de mai înainte. Puțini, au voit să scrie sau să îi urmeze.

### *Istoria și conștiința de sine ecclesială*

**D**upă Îndreptările Statutelor din 1814 Sfintele Scripturi trebuiau să devină principalul subiect în Academii, în timp ce filosofia trebuia să dobândească locul la II-lea. Metoda sau exegeza biblică a fost aprobată pentru folosirea dogmaticii, căci totul trebuia demonstrat și demonstrat prin folosința textelor. Antrenamentul în erudiția istorică a fost întărit în anii 1830 și sub contele Protasov, istoria a devenit cel mai bun antidot pentru excesele biblice. În acele vremuri istoria a fost văzută ca și o mărturie a tradiției. Prin urmare, patrologia, studiul „istorico teologic al părinților Bisericii” a fost

introdus ca și un subiect special în programa seminarului. Aceasta a reprezentat o expresie directă la adresa influenței exemplului occidental, căci în acele vremuri în Occident istoria tocmai apunea. Rusia a reflectat această situație imediat. Rușii îl citeau pe Alexandru Neander cu mare ardoare și uneori se bazau pe deschis pe țelul de a combina „geniul” occidental și învățătura cu „autoritatea” estică cu „duhul vieții în general.” Sub influența idealismului german interesele filosofice s-au unit cu istoria.<sup>324</sup>

Mai important, o sensibilitate istorică s-a deșteptat, o nevoie a unei viziuni imediate și istorice s-a deșteptat, a apărut o nevoie pentru o viziune istorică, o „dorință de a mărturisii evenimente,” o dorință de a mărturii „ceea ce se poate cunoaște,” ceea ce Vasile V. Bolotov a văzut ca înseși esența istorismului.<sup>325</sup> Cei mai buni și mai viguroși oameni din Rusia au aprobat o cercetare istorică dintr-o simplă înclinație istorică, dintr-o nevoie duhovnicească. Puterea influenței și exemplului lor personal explică pe larg de ce istoria Bisericii a caracterizat cât se poate de mult sistemul educațional rus, din mijlocul secolului al XIX-lea. Nu ar fi momentul să descriem în detaliu tot ceea ce au făcut cărturarii ruși în colectarea și critica surselor și în oferirea unei sinteze istorice. Istoricul teologiei este interesat mai mult numai într-un aspect al acestei munci de erudiție: cum se leagă legătura și este exprimată afiliația cu istoria în viziunea teologică generală? Cum se reflectă aceasta în sinteza teologică? În acest sens ar fi suficient să remarcăm câteva puncte de credință decisive din procesul cărturăresc.

---

<sup>324</sup> Despre Neander, a se vede capitolul VI, nota 156.

<sup>325</sup> Vasile V. Bolotov (1845-1900) a fost profesor, istoric bisericesc și teolog. Bolotov, la fel ca și Ivan Ianișev și generalul A. Kireev, au căutat o reconciliere cu anglicanii și vetero catolici. În opoziție cu denunțurile comisiei din Sank Petersburg din 1892 a învățăturilor romano catolice despre *Filioque*, Bolotov a afirmat că aceasta ar trebui să nu se interfereze cu nici un fel de reconciliere fiindcă nu constituie nici o diferență în „dogmă,” ci o simplă diferență în „opiniile teologice.” Învățătura că Duhul Sânt purcede de la Tatăl este do dogmă. Pretenția romano catolică că Duhul Sânt purcede și de la Fiul este o „opinie teologică.” A se vedea Richard Haugh, *Fotie și caroligeneii: controversa trinitară*.

Tendențele istorice din teologia rusă au început la Academia din Moscova, unde a fost creată prima școală de istorici bisericești ruși. Filaret Gumilevski (1805-1866) a introdus pentru prima dată „metoda istorică” în predarea dogmaticii. El a creat în studenții lui iubirea față de studiul istoric. Filaret a fost un cărturar care iubea să lucreze din surse și a fost dedicat studiului arhivelor. Iubea să colecționeze și să dune diferite fapte. Astfel, cartea lui despre părinții bisericești, scriitori religioși ruși și imnografi ruși a apărut – aproape în forma unor dicționare. În capacitatea lui ca și episcop de Kracovia și Chernigov, Filaret s-a angajat în „descriseri istorico-statistice,” dar nu era un compilator al vechilor stiluri, după cum era mitropolitul Evghenie Bolkhovitinov.<sup>326</sup> Ca și istoric, *Istoria bisericii rusești* [*Istoria russkoi țervki*] a fost un eveniment. A fost tipărită de cinci ori între 1847 și 1849. Toată istoria bisericească rusă, de la botezul rușilor până în 1826 a fost spusă și jucată ca și un întreg vital pentru prima dată și spusă clar și profund. Adâncimea îl generează pe Filaret ca și istoric. Uneori i-a stat în cale. I-a fost greu să scrie imparțial; el a vorbit tare, fiindu-i greu să își ascundă preferințele și antipatiile. Judecățile lui acute și tari despre trecut, la fel ca și comentariile lui despre trecut, la fel ca și comentariile lui despre istoria recentă, derivă din obsesia lui față de conceptul de justiție. Istoria perioadei sinodale, după cum și-a reamintit-o el a fost mult prea transparentă. Eseurile lui despre Sinodul din Stoglav și a vechiului ritual au făcut oamenii să vorbească.<sup>327</sup>

---

<sup>326</sup> Evghenie Bolkhovitinov (1767-1837), mitropolit de Kiev din 1822 până la moartea sa, a fost cel mai prolific scriitor pe teme polemice, istorice și literare. Principala sa preocupare a fost de crea compilații a unor materiale de arhivă precum și producerea unor lucrări istorice scurte și el este cel mai bine pomenit din cauza a două dicționare a scriitorilor ruși și din cauza operei sale *Istoria Rossijskoi ierarhii* (Kiev, 1827). A se vedea prima parte, pp. 175-177.

<sup>327</sup> *Sinodul din Stoglav* sau Sinodului celor 100 de capete, a avut loc la mijlocul secolului al XVI-lea sub Ivan cel Groaznic și a mitropolitului Macarie. A reprezentat o a afirmare de sine triumfală din partea Bisericii naționale rusești. Duhul ei a fost supus puternic contradicțiilor un secol mai târziu prin reformele

În 1846, când Macarie Bulgakov a început să tipărească capitolele cărților sale despre creștinismul rus mai înainte de Vladimir în *Conferențiarul creștin*, Filaret și-a publicat în grabă *Istoria* sa. Lui Filaret i-a fost frică că a fost copiat. Macarie a scris într-un tempo deplin diferit și la o scară diferită. Concepând un volum amplu, el a scris fiecare volum separat (prima ediție a apărut între 1857 și 1883). Moartea lui Macarie a oprit istorisirea sa la volumul 12, descriind evenimentele Sinodului din 1666.<sup>328</sup> Filaret a oferit în grabă o schiță generală arătând unitatea și legăturile între evenimente. El a încercat să ofere o înțelegere a procesului istoric din interior. Mărturisirea lui numai este necesară. El a scris mult prea mult despre administrația Bisericii și prea puțin despre viața lăuntrică a societății. Prezentarea lui este supra rațională și uneori monoton de repetitivă. Totuși este întotdeauna perspectiv și ne putem simți în el în respirația vieții.

Macarie nu a avut nici o perspectivă istorică. El s-a înscris într-un pragmatism narativ și nu a transces cronologia mecanică. Criticismul surselor este absent. Ca și istoric Macarie rămâne un simplu compilator de texte și fapte. Istoria lui nu este nimic altceva decât un simplu compilator de fapte și texte. El a încercat să ofere o înțelegere a procesului istoric din interior. Mărturisirea lui nu mai este mulțumitoare. El a scris mult prea mult despre administrația Bisericii și prea puțin despre viața lăuntrică a Bisericii sau a societății. Pretenția lui este supra rațională și uneori monoton de repetitivă. Totuși mărturisirea lui are întotdeauna perspectivă și poate fi simțită în tonul vieții.

Macarie nu are nici o perspectivă istorică. El se înscrie într-un pragmatism închistat și nu depășește nici o cronologie mecanică. Sursele criticismului sub absente. Ca și istoric Macarie rămâne un simplu compilator. Istoria lui nu este nimic altceva decât un mozaic

---

purtate sub patriarhul Nikon și chiar și decretul lor au fost pus la o parte. A se vedea partea 1, pp. 26-32.

<sup>328</sup> A se vedea sinodul din 1666, partea 1, capitolul III, notele 35 și 36.

de fapte și texte, nimic mai mult decât „un mozaic istoric”.<sup>329</sup> Deplinătatea factuală este singurul merit al lucrării lui depline. Este un monument de o iubire nemai întâlnită de muncă pentru o dorință și o cunoștință mărginită. La un anumit nivel deplinătatea factuală marchează un pas important și genuin înainte în erudiție. Aceasta nu răscumpără slăbiciunile metodologice. Giliarov Platonov a numit metoda lui Macarie „mecanică,” dar ca să fim mai preciși, Macarie nu a avut niciodată o metodă. *Istoria* lui a fost scrisă de cineva care nu era istoric. Macarie a învățat arta povestirii istorice în procesul scrierii și astfel mai târziu în ultimele volume au devenit mai vii decât restul. El nu a dobândit nici o metodă.

În primii săi ani de predare la Academia din Moscova Filaret Gumilevski s-a întâlnit cu un prieten cu care a devenit cunoscut. Era Alexander Gorski (1812-1875). Mai mulți ai au fost buni prieteni și au fost pasionați de istorie – adică patimă, care a cuprins toată ființa lui. „Când acești prieteni de erudiție au început să lucreze împreună, studiul istoriei a devenit hrana lor esențială,” scrie istoricul de la Academia din Moscova.<sup>330</sup> ei au continuat să muncească împreună chiar și atunci când nu au putut trăi împreună. Asistența lui Gorski – ca și istoric și critic – poate fi detectată în mai toate scrierile lui Filaret.

Gorski este una dintre cele mai luminoase figuri din istoria erudiției rusești. Totuși, el trădează o anumită fragilitate tragică. Există mai mult rafinament în chipul său decât tărie. De la distanță Gorski pare speriat. S. M. Soloviev îl acuză direct pe mitropolitul Filaret de a își bate joc de marele talent al lui Gorski și gândurile lui

---

<sup>329</sup> După cum remarcă N. N. Golubovski [Nota autorului]. Nicolae N. Glubokovski (1863-1937) a fost profesor la Academia din Sank Petersburg. A fost cunoscut ca și “miniature rusă a lui Tillemont” din cauza studiilor lui detaliate a Părinților Bisericii și din cauza fidelității lui față de surse.

<sup>330</sup> Istoricul s-a referit aici la Serghei K. Smirnov (1818-1899), un profesor și rector de la Academia din Sank Petersburg, un profesor și rector la Academia din Moscova al *Istoriei Moskovskoi slaviano-greko-latinskoï akademii* (Moscova, 1855). A mai scris istorii despre ale școli ecclesiale și a slujit în comisiile editoriale la *Scrierile sfinților părinți în traducere rusă*.

sunt uneori constrânse lăuntric și lipsite de decizie, dar nu din frică de anumite opinii sau judecăți, chiar și cele ale mitropolitului. El suferea de un anumit fast duhovnicesc. Filaret în nici un caz nu l-a uscat pe Gorski. O frică lăuntrică l-a ținut înapoi, după cum poate fi văzut în jurnalele din tinerețile lui. „Din nefericire,” scrie contemporanul lui Petru S. Kazanski, „cu cât se lărgeau cunoștințele, cu atât mai mult creștea și lipsa lui de încredere în sine. Aceasta l-a ținut de la a publica prin el și pe alții.”<sup>331</sup> El nu suferea de lipsa de neajutorare a erudiților care cunoaște mult prea multe și este incapabil de a își stăpâni cunoștințele. Gorski a avut un dar pentru înțelegerea istorică; el își stăpânea cunoștințele deplin.<sup>332</sup> El era de o natură duhovnicească profundă, de una intelectuală și Gorski știa foarte bine acest lucru. „Sărac și cu lipsa unui intelect independent, venea din urmă în orice pas și frică că prin credulitate deplină ca să pot fi purtat fie de niște fapte bune sau de unele rele,” după cum scria el într-o scrisoare către un prieten de-al lui. el a crezut de cuviință ca să se atașeze întotdeauna de cineva, ca și consecință, după cum considera el, avea o educație aspră și catadicsită încă din casa părinților lui „sub bățul amenințător al smereniei.” „Tinerețea mea a trecut într-un fel tăcut, umil și mort.” Gorski se plângea că în timp ce era tânăr „Dumnezeu și sfânta Lui religie nu au fost descoperite inimii sale.” El a găsit inima sa aridă ca și o greutate. „Pământul protecției parentale – care era întotdeauna unul periculos – m-a stânjenit și în

---

<sup>331</sup> Petru S. Klazanski (1819-1878) a fost un binecunoscut istoric rus și teolog și profesor la Academia din Moscova.

<sup>332</sup> Cf. laudelor lui V. O. Kliuchevski: „oamenii care îl cunosc pe [Gorski] de mai multă vreme și comunică puternic impresiile convertite de el cititorului lucrărilor lui publicate despre istoria Bisericii că talentul criticismului a fost la drept vorbind în înseși natura lui Gorski. *Otzyvy i otvety* (Moscova, 1914), p. 308. [Nota autorului]. Vasile O Kliuchevski a fost unul dintre cei mai populari istorici ai Rusiei. El a predat la Academia din Moscova din 1867 până în 1906 și a deținut scaunul istoriei rusești la Univesitatea din Moscova din 1879 până la moartea sa în 1914. scrierile lui în cinci volume rămân unele dintre cele mai comprehensive istorii ale Rusiei dintre toate cele care au fost scrise vreodată.

acele momente au pătruns niște sulite grele în sufletul meu.” Nu a fost o inhibiție lăuntrică și nici frică.

Gorski a intrat în academia ca și copil, la vârsta de șaptesprezece ani. El a venit din clasele de filosofie de la Seminarul din Kostroma cu doi ani mai devreme decât normalul. Inspectorul Academiei a văzut ceva ciudat în dezvoltarea lui, fiindcă la început lui Gorski i s-a părut greu să studieze la Academie. În seminar, nici o educație teologică și acum trebuia să învețe pentru prima dată ceea ce făceau alții. Părinții lui l-au încredințat grijii părintelui Fedor Golubinski, un alt nativ din Kostroma. Gorski nu a avut nici o afinitate față de filosofie și a rămas lipsit de încurajare în acest sens. „Evlavia caldă a acestuia” l-a afectat profund și pe baza peregrinărilor lui constante în domeniul religios. Întotdeauna el a rămas prieten, într-o „frățietate caldă” cu Golubinski și Părintele Delițan.<sup>333</sup> Acești oameni au înlocuit interesul lui în dimensiunea „mistică” a creștinismului. El l-a citit pe Fénelon, Hamann și alții și facerea lui religioasă conține mia multe trăsături ale epocii alexandrine: vioiciune față de vise și monstruoșități, credința în taina ultimă a sufletelor etc.<sup>334</sup>

Asupra tradiționalismelor, derivate din influența lui Filaret Gumilevski, ele s-au dovedit mai puternice decât influența mistică occidentală. Aparent era Filaret cel care i-a explicat mai întâi lui Gorski vocația lui ca și istoric. Ei au devenit prieteni apropiați ca și cărturari. În următorii ai ani au putut să își aducă aminte cu drag lungile lor conversații despre istorie și ceasurile pe care le-au petrecut împreună asupra manuscriselor și lucrărilor publicate mai

---

<sup>333</sup> Despre Golubinski și Delițan, a se vedea mai sus.

<sup>334</sup> A se compara aceasta cu „enuziamele religioase” ale tinerilor Petru S. Kazanski [Nota autorului]. Johann Georg Hamann (1730-1788) a fost un filosof religios german care împreună cu Herder și Jacobi, au condus o reacție împotriva raționalismului și dogmatismului scolastic. François Fénelon (1651-1715), teolog francez, educator și Arhiepiscop romano catolic de Cambrai, a fost autorul a mai multor tratate pe diferite teme, dintre care toate au arătat influența misticii și quiestismului popular din secolele al XIX-lea și al XVIII-lea. Scrierile lui au fost populare în Rusia în timpul domniei Caterinei celei mari.



înainte de corectura secolul al XVII-lea a cărților liturgice. Prietenia lor a mers mult mai adânc. Filaret l-a dus pe Gorski în lumea înțelepciunii patristice și a *ascezei* și a predat înțelepciune ascetică și cum poate ea fi practică. „Lucrarea la mântuire începe în noi la fel ca și o iarnă, cu o inimă frântă, o smerire adâncă a sinelui și o constrângere a inimii, gândurilor și a sentimentelor.” El a avertizat împotriva oricărui entuziasm al abstracției, „duhul aproape gnostic” care ar putea infecta pe cititorul cărților germane: „credeți cu tărie în fălcile lupului german de la voi.” Filaret l-a învățat pe Gorski duhul îmbisericii și al ascultării canonice.”<sup>335</sup> El l-a sfătuit să își subordoneze descoperirile academice în favoarea credinței și l-a avertizat de patima pentru cărți luată prin sine – un pericol la fel de rău ca și oricare altă patimă. „I-a și gustă –aceasta este calea de cunoaștere a religiei creștine.”<sup>336</sup> Gorski și-a amintit cu tărie lecția mai târziu el și-a luat voturile clericale pentru a își întări munca teologică și pentru bucuria oferirii acestui sacrificiu nesângeros.” După mai multe umiliri Gorski a dobândit liniștea sufletească. Injunecțiunile parentale l-au prevenit de a îi urma lui Filaret pe calea monahală. El s-a plecat cu smerenie și a insistat în a se imbarca pe calea retragerii cărturărești. Mai târziu nu a dorit să i-a parte la academia căreia i-a oferit toată iubirea sa.

---

<sup>335</sup> Ase vedea fragmente din scrisorile către N. P. Giliarov Platonov către rectorul Seminarului Astrakhan, Arhimandritul Veniamin, publicat în *Bogolovski vestnik* (februarie, 1913, pp. 108-122, care a avertizat împotriva apologeticii raționalisto-științifice pe baza premisei că credința nu poate fi frântă și nici întărită de interferența rațiunii. Deducțiile naturale nu pot explica supra-naturalul, trivialitățile și detaliile istorice care nu au în cele din urmă o semnificație religioasă și în general restul formelor, chiar și formulațiile dogmatice sub în timp și istorie obiectul schimbării și al mutațiilor. Biserica este ceva mai mult decât un fel de unanimitate. Biserica este ceva mai mult decât „unanimitatea” [*edinodușenie*] și ceva mai mult decât Evangheliile, Giliarov Platonov îl citează pe Homiakov [Nota autorului].

<sup>336</sup> „I-a și gustă” o aluzie la psalmul 34:8, care este folosit în Biserica Ortodoxă ca și un imn euharistic în timpul liturghiei darurilor mai înainte sfințite.”

Gorski a avut o impresionabilitate uimitoare, receptivitate și mai presus de orice o sete de cunoaștere de invidiat. El a citi enorm și a iubit a citi mai mult decât a scrie, dar gândirea lui nu a fost nici pasivă nici lividă. El a preferat munca din sursele primare pentru ca să poată depăna pe marginea lor. El nu numai că a adunat materiale – dar el l-a și dezvoltat, deși numai pentru sine. Lui i-a aparținut iubirea cărțurului pentru cunoaștere și nu curiozitatea unui diletant.

În timp ce ocupa scaunul de istorie la academie, Gorski a fost nevoit să conferențeze de unul singur pe mai multe domenii, începând cu istoria biblică până în prezent, deși istoriei biblice i s-a oferit un instructor special și a fost dezbătută separat. Timp de mai mulți ani el a fost nevoit să ofere conferințe complete despre istoria bisericească generală și despre istoria Bisericii Rusești. El a petrecut mai mult timp pregătindu-le. În general istoria bisericească s-a axat mult pe August Neander și Johann Gieseler.<sup>337</sup> Dar el a revocat totul din sursele sale originale. El a revocat totul din surse personale. El l-a prețuit cel mai mult pe Johann Moșeim și a devenit înarmat de dorința și pasiunea lui Neander de a descoperii sens religios în felul în care evenimentele transpirau și cu dorința de a portretiza procesul istoric „ca și un întreg singur, în armonie și relația tuturor părților.” Țelul lui cel mai mare a fost de a demonstra „relațiile lăuntrice a factorilor.” Nemulțumit de pragmatismul formal, el vorbea de o dezvoltare organică. Cel mai mult a insistat asupra sensului dogmelor și s-a folosit cel mai mult de manualele lui Franz Staudenmayer și J. E. Khun, la fel ca și pe cele ale lui K. F. August Khanis și Friederich Filippi.<sup>338</sup> Numai o parte din

---

<sup>337</sup> Johann Karl Gieseler (1793-1854) a fost un binecunoscut istoric bisericesc și profesor la Göttingen. Principala sa lucrare a fost *Historisch kritischer versuch über die Entſtehung und die frühestern Schicksale der schriftlichen Evangelien* (Leipzig, 1818).

<sup>338</sup> Despre Staudenmayer și Khun a se vedea capitolul VI, nota 166. Karl August Khanis (1814-1888), un teolog luteran din Breslau și Leipzig a fost un apărător al „confesionalismului” luteran împotriva criticismului istoric. Studiul lui de trei volume a dogmelor luterane a fost larg citit în Rusia, în special volumul doi, *Der*

conferințele sale (despre evanghelie și istoria apostolică) au fost publicate. Ele constituie filosofie a Noului Testament, spusă cu mare adâncime și percepție și ilustrând că în tot locul Hristos a deșteptat credința în ucenicii lui și în popor. Ar mai trebui să remarcăm încercările exemplare de o biografie patristică, în viețile cărturărești ale lui Atanasie, Vasile, Epifanie și Teodoret. Audiența lui s-a asemănat caracterizării lui Origen.

Gorski a ales istoria bisericească rusă ca și principalul lui subiect. În acest sens trebuie să remarcăm eforturile lui, dimpreună cu alte lucrări cum ar fi Kpiton I. Nevostruev, prin pogorârea manuscriselor slave din Biblioteca sinodală din Moscova. cele șase volume intitulate *Descrierea* [*Opisanie*] al bibliotecii reprezintă fructul a mai multor ani de munci intense. Nu mai că manuscrisele se atribuie unui simț comun al cuvântului, ele oferă o evaluare primară a caracterizării documentelor și a semnificației lor ca și surse istorice. Imboldul acestei munci a cărții sinodale a provenit de la Mitropolitul Filaret. El a voit să pună toate manuscrisele într-o ordine cărturărească, dimpreună cu cercetarea necesară și pentru acest motiv a încredințat slujba „lui însuși.” Nu i-a plăcut interferența celor din exterior cum ar fi Mihail Pogodin sau Vukhol Undolski.<sup>339</sup> Gorski și-a împlinit datoria într-un fel exemplar și munca rămâne de valoare. Aceasta este cât se poate de adevărată pentru descrierea manuscriselor biblice și tocmai fiindcă Gorski a oferit munca de erudiție mai mult decât o descriere formală. Încă și astăzi descrierea își reține importanța ei ca și o încercare de a scrie istoria textului slavon al Bibliei.

---

*Kirchengalube in siener geschibnten Entwicklung* (Leipig, 1864). Friederich Adolph Filippi (1809-1882) a fost un profesor german de dogmatică la Rostock. Principalele sale lucrări sunt *Kommentar zum Römerbrief* (1848-1850) și *Christliche Glaubenslehre*, 9 volume, (1854).

<sup>339</sup> Despre Pogodin a se vedea mai sus, nota 1. Vukol M. Undolski (1815-1864) a fost un binecunoscut bibliograf și colecționar în Rusia. A fost interesat de a vedea o relație strânsă între textele rusești și cele grecești ca și mijloace de a explica și a corecta poetica ebraică rusă stabilită de le ca și un specialist principal în aceste domenii. A se vedea mai jos.

The *Description* a provocat atacuri și cenzura a trecut cu greu peste ea. Ioan Sokolov, care pe atunci era încă arhimandrit, a examinat cartea și a văzut ca și o aprobare a Bisericii rusești, care mai înainte de zilele lui Ghenadie „nu posedau Cuvântul lui Dumnezeu într-o formă pură și completă, ci a fost citită și repetată în niște versiuni imperfecte.”<sup>340</sup> Ioan a găsit destul de confuz că nici o singură copie nu a fost în întregime de acord „exact” cu Septuaginta. El a fost perplex din cauza detaliilor lui codexului lui Ghenadie, versiunea lui Veniamin dominicanul.<sup>341</sup> Nu era oare mai bine să ometem toate comentariile și aparatul cărturăresc critic? Cu aprobarea lui Filaret Gorski a compus o „apologie” direcționată în favoarea raportului cenzorului, apărând libertatea criticismului istoric a documentelor din propriul lor domeniu. Despre aceste probleme nu se cuvine să discutăm.

Gorski a fost mai puțin un geograf decât un istoric în sensul direct al cuvântului. El a tratat documente și surse cu un ochi cărturăresc și a avut în gândire propria lor viziune istorică și propria filosofie a teologiei rusești. Lui Nicolae Polevoi i-a lăsat o impresie favorabilă, un fapt care se leagă de un interes nezdărnicit în viața duhovnicească a ortodocșilor.<sup>342</sup> Cum putea învățătura creștină să fie acceptată în obiceiurile vieții? De aici, el a devenit interesat mai puțin de documentele oficiale decât de sursele literare, în special predicile și viețile sfinților, care deschis accesul la această lume închisă, după definiția lui Giliarov Platonov a datoriei istorice a Bisericii „de a portretiza poporul rus ca și o societate de credincioși” care se aplică la conferințele lui Gorski. Până în această

---

<sup>340</sup> Despre Ioan Sokolov a se vedea mai sus nota 12. Ghenadie, Arhiepiscopul de Novgorod din 1485 până în 1504, este pomenit în Biserica rusă din cauza luptei lui împotriva ereziei iudaizantilor și cel mai important din cauza primei traduceri slave complete a Bibliei. A se vedea partea 1, pp. 14-19.

<sup>341</sup> Veniamin a fost un călugăr dominican cu niște origini obscure care a venit în Novgorod în timpul episcopatului lui Ghenadie și a preluat superviziunea proiectului biblic al Arhiepiscopului.

<sup>342</sup> Despre Polevoi, a se vedea capitolul IV, nota 69.

zi istoria Bisericii ruse nu a fost scrisă în acest fel. În timpul acestor ani istoricii de la școala din Kazan și-au exprimat și mai viguros astfel de viziuni ca și istoria Bisericii ruse. Ar mai trebui să menționăm A. P. Șchapov (1830-1876).<sup>343</sup> Atenția oferită părții sociale a vieții Bisericii este cât se poate de puternic arătată în celebra dizertație despre schisma rusă. Pentru toate deficiențele și hiperbolele, cartea își reține valoarea ei tocmai din acest motiv. Lipsită de patimă și dezlănțuită, Șchapov a scris o improvizație inspirată. Totuși, în ciuda mării sale iubiri și a capacității de a muncii – până în momentul neglijenței de sine – el nu a putut muncii metodic. În conferința sa inaugurală la Academia despre Ortodoxie și naționalitatea rusă el a schițat planul istoriei credinței populare pe care nu l-a împlinit. Încă de foarte de vreme el a fost pierdut în erudiție. Petru Znameski, în memoriile lui despre Academia din Kazan, se scrie cât se poate de apt:

Șchapov a trecut prin academie ca și un meteorit zburător, trecând și iluminându-și subiecții cu o lumină voioasă dar falsă. Totuși, era o lumină strălucitoare și pentru cei atenți nu putea strălucii o lumină de o cale care mai înainte fusese invizibilă.

Primele scrieri ale lui Șchapov sunt simptomele unei dorințe deșteptate de a scrie istoria Bisericii ca și istoria unui întreg. Aceasta este parțial expresia unor curente care au venit de la Academia din Moscova. Este parțial explicată de influența slavofililor.

Gorski nu a fost numai un erudit și un maestru de primă mână, ci era și învățător – unor incomparabil. El a învățat în cuvânt și în exemplu viu, în clasă și în bibliotecă.<sup>344</sup> El a fost capabil să creeze entuziasm între studenți pentru erudiție, a crea un simț al istoriei și să îi direcționeze spre cercetare istorică, întotdeauna pe baza surselor. El și-a meținut studenții pe lângă el cu grijă. El i-a ajutat cu sfatul și cu o precauție cărturărească.

---

<sup>343</sup>

<sup>344</sup> A fost bibliotecarul Academiei în timpul perioadei profesoratului său, mai înainte de a fi numit rector. [Nota autorului].

Gorski a iubit să scrie pentru alții. “Sunt mai multe povestiri care spun că Filaret a avut câteva rezoluții remarcabile față de Gorski.” El a petrecut mai multă vreme studiind Noul Testament rus și a asistat munca lui Serghei la *Monologhionul deplin al orientului* [*Polnyi mesiașeslov vostoka*].<sup>345</sup> Gorski a reușit în a crea o mișcare cărturărească la academie. Exemplul lui personal de a crea o mișcare cărturărească la academie. Exemplul lui personal a fost o mărturie și o pomenire a erudiției în aceste îndatorniciri [*podvig*] și aceste slujiri.

O școală de istorici a fost creată la Acadmeia din Moscova. Mai presus de orice Evghenie E., Golubinski (1834-1912) ar mai trebui menționat. Lui nu i-a plăcut să admită cât de mult îi datora munca sa lui Gorski. Un om cu un duh diferit, el a fost membrul generației care a produs liderii nihilismului. Există ceva cu o înclinație neistorică pentru expunerea personalității lui, a metodei lui istorice și în special în neîncrederea lui paranoică în surse care se axa pe suspiciuni. El a rămas surprins de fiecare dată când a devenit convins că sursele și documentele lui nu sunt acurate și potrivite. În tot locul el nu așteaptă false, uzurpări, greșeli, povestiri fantastice, rumori superstițioase, crezuri și ale basme. Cea mai proeminentă trăsătură din el derivă din ideile unui “jurnalism” iluminat.

Golubinski a transformat neîncrederea și suspiciunea obișnuită într-o metodă istorică. El a voit o contrabalanță a unei “istorii false,” care îi înșală pe alții dar nu pe sine, cu o “istorie genuină,” adevărată și sobră. El a voit să scrie o istorie a Bisericii rusești cu metoda lui “critică,” care, mai presus de toate, însemna critica surselor. Totuși, Golubinski nu a separat niciodată criticismul de critica vieții, a evenimentelor sau a altor lucruri. Din cauza “criticismului” său el a voit să spună expunere. Primul volum al *Istoriei* lui este în întregime ocupat cu arătarea deșertăciunii câtorva tradiții istorice și a unor opinii acceptate despre primele

---

<sup>345</sup> Serghei (1830-1904) a fost subsecvent Arhiepiscop de Vladimir. Lucrările lui din *Meonologos*, o colecție a vieților sfinților aranjată pentru o lectură zilnică, au constituit dizertația lui de doctorat și a fost publicată în Moscova în 1875-1876.

perioade ale creștinismul rus. Acest criticism a reprezentat numai o parte a muncii. Cu o acuratețe excepțională el a adunat și a aranjat în categorii toate informațiile care supraviețuiau și toate faptele cu scopul de a produce o poză a vieții lăuntrice, a vieții și a structurii Biserici rusești, deși într-un mozaic plin de goluri.

Lui Golubinski nu i-a plăcut să facă deducții filosofice din istorie; el nu a căutat legi ale dezvoltării; el nu a avut nici o analiză sociologică. El a fost un istoric publicist. În toate scrierile sale se poate detecta “rațiunea militantă moralizatoare,” după cum a caracterizat academicianul Vasile Valisevski maniera istorică a lui Golubinski.<sup>346</sup> El a avut propriul ideal ecclesial practice, unul destul de tipic pentru acele vremuri, care a combinat cel mai acut occidentalism cu povicialismul tradițional. El s-a alăturat unei acceptări a reformelor petrine în formele lui extreme dintr-o venerație a antichităților bisericii pre-bizantine. Mai mult decât orice el a așteptat o reformă în viața obișnuită a Bisericii rusești. Nivelul cultural al clericilor trebuia crescut și activitatea lor pedagogică întărită. Preoții ar fi trebuit și ei să se întoarcă de la plug la carte, care presupunea o schimbare în condițiile sociale. Idealul personal poate fi simțit în interpretările și caracteristicile istorice ale lui Golubinski, căci el credea că istoricului i s-a dat dreptul de a judeca, a pedepsi și a lăuda. Mai presus de orice, a se vedea istoriia oamenilor vii.

Atâta vreme cât istoriia, ca și în viața actuală produsă de ea, fiecare persoană este semnificativă numai ca și o personalitate vie, morală și numai atâta vreme cât se dorește să ne cunoaștem pe noi înșine și să căutăm să ne găsim într-o comunitate cu oameni istorici, ar trebuie să le oferim dreptul la cinste și de a se pronunța asupra lor așa numită judecată istorică aspră.

Golubinski a reușit să publice numai primul volum al *Istoriei* sale (în două părți), în care a tratat cu epoca de dinaintea

---

<sup>346</sup> E. E., Golubinski, care a început să predea la Academia din Moscova în 1860, a publicat două volume din *Istoria russoi țerkei* în Moscova între 1880 și 1914. A se vedea mai jos.

mongolilor. El a fost capabil să facă așa numai cu susținerea morală a lui Macarie, care în acele vremuri era încă mitropolit de Moscova. Macarie l-a ajutat să finanțeze publicația și au existat rumori despre intențiile greșite al lui Golubinski. Când Macarie a murit, lăsându-l fără niște patroni puternici, metoda lui critică a dovedit sa fi periculoasă. Imediat după ce a părăsit poziția lui de prelat la academie. Numai la bătrânețe el a putut să publice prima jumătate a celui de al doilea volum, care a fost pregătit pentru publicație mulți ani mai târziu. Imediat mai apoi, el a fost pregătit pentru publicație. Mai târziu a fost pierdut din vedere. A doua jumătate a volumului al doilea, într-o schițare aspră, a fost publicat numai după moartea sa.

Golubinski nu a stăpânit o sinteză istorică. Tăria sa consta în detalii, în cercetarea și compilarea faptelor. Totuși zelul lui pentru publicistică a avut ceva impact asupra istoriografiei rusești. El a lăsat în urmă pomenirea că istoria a creat viața. Predarea lui la Academia din Moscova, dimpreună cu cea a lui Vasile Kliuchevski, a creat multă atenție în dezvoltarea istoriei bisericești rusești.<sup>347</sup>

Munca în domeniul istoriei bisericești vechi a înaintat, dar nu fără tensiune. Aici ar trebui să îl menționăm pe Petru S. Kazanski (1819-1878), care a scris o istorie a monahismului rus clasic. El încă mai aparținea vechilor generații și „vechilor maniere.” A. P. Lebedev (1845-1908), a ocupat un scaun la academie mai mulți ani și apoi a fost înlocuit de Ivanțov Platonov la Universitatea din Moscova, unde s-a bucurat de mare influență. Lebedev a reprezentat o atracție pentru studenți. Mai multe monografii de istorie și patrologie importante au fost scrise și publicate pe temele sugerate de el. Ar mai trebui aici să îl menționăm pe Alexandru P. Dobroklonski și Nicolae N. Goluboski.<sup>348</sup> Totuși Lebedev nu a fost

---

<sup>347</sup> Prima lucrare importantă a lui Kliuchevski a fost un studiu al istoriografiei ruse, *Drevnerusskaia zhitiia sviatykh, kak istorichenskii istochnik* (Moscova, 1871).

<sup>348</sup> Alexander P. Dobroklonskii (1856) a prelat istoria bisericească la Univesitatea din Novorossiisk. Cartea sa *Rukovodstvo po istorii russkoi tserkvi* (4 vol. Riazan, 1884-1893), a fost o carte standard. Despre Glubokovski, a se vedea mai sus, nota 73.



un gânditor independent. El a urmat literaturii vestice cu privire la aceste subiecte mai mult decât a studiat subiectele însele. Având în vedere opțiunea că totul din rusă din rusă trebuia „prins” în erudiția occidentală, el a încercat să împărtășească audienței sale o familiaritate cu ea. Slujba lui a fost incontestabilă.

Ledeben iubea să scrie. El a scris un eseu, într-un stil viu, cu o pregnanță de jurnalist și cu patimă și ceea ce era inevitabil. Cu o simplificare concomitentă – o tărsătuăr care este remarcabilă în povestirea mișcărilor lui dogmatice. Lebedev nu era deloc un teolog – el povestește dezbaterele teologice ca și un observator de pe margine, fără să participe lăuntric la aceasta. Deși nu a participat, el nu a fost imparțial. Cea mai bună lucrare a sa, celebra sa dizertație despre primele sinoade ecumenice, îi lipsește această penetrare sistematică în sensul evenimentelor pe care le descrie și le interpretează. Părintele Ivanov Platonov a demonstrat acest fapt destul de bine, în revizuirea detaliată a cărții sale.<sup>349</sup> În lucrările lui Lebedev a rămas un popularizator, de mai multe ori unul fără grijă. Credibilitatea lui și stilul lui jurnalistice a obligat pe mai mulți spre un interes serios în studiul istoriei și numele lui trebuie menționat cu mare cinste în istoria erudiției rusești. Filip A. Ternovski (1838-1884), un profesor la Academia din Kiev și la universitate, care și el aparținea aceleiași mișcări jurnalistice din istoriografia bisericii.<sup>350</sup> El a muncit mult din manuale. Maniera jurnalistică este cât se poate de caracteristică pentru istoriografia celor vremuri.

Ivan E. Troițki (1842-1901) și Vasile V. Bolotov (1853-1900), care a creat școala Academiei din Sank Petersburg de Istorie a Bisericii sunt oameni de un alt stil. Troițki și-a dedicat eforturile

---

<sup>349</sup> Dizertația lui Lebedev, *Vselenskie sobory IV vv.*, a fost publicată mai întâi în 1879 și a apărut în Sank Petersburg în 1904. Polemica lui Ivanțov cu profesorul Lebedev este conținută în cartea sa despre mișcările religioase din est în secolele patru și cinci, *Religioznyiia dvizheniia na vostoke v IV i V vv* (Moscova, 1880-1881).

<sup>350</sup> Principala lucrare a lui Ternovski a fost *Opyt rukovodstva po tserkovnoi istorii* [O crete experimentală despre istoria bisericii], care a apărut în două volume în Kiev (1878-1883).

lui istoriei bizantine. El a fost un erudit preocupat și grijuliu de la care se putea învăța metodologia și interpretarea istorică. Un istoric cu niște orizonturi teologice foarte largi și practice, el putea vedea oamenii estului din trecut și putea demonstra psihologia evenimentelor. În cartea sa cea mai semnificativă, dedicată problemei raportului dintre stat și Biserică în Bizanț, Troițchi a văzut ostilitatea între clericii „negrii” și cei „albi,” disputa între așa ziii *iconomiți* și *acrivști*, ca și un factor decisiv în subjugarea statului bizantin a influenței clericilor.<sup>351</sup> Fără să fie asemenea situației vestului, clericii din bizanț au fost împărțiți, nu și uniți. Grupul monahal strict a câștigat mai întâi o victorie dar mai apoi a intrat imediat sub dominația statului. Troțki a fost interesat de lupta lăuntrică între partizații tradiției orientale și preoponeștii inovațiilor din timpul și de după epoca uniunii Sinodului din Lyon.<sup>352</sup> El a fost cât se poate de atent cu privire la viața ortodoxiei contemporane din est.

---

<sup>351</sup>Despre *iconomiți* și *acrivști* a se vedea nota 37.

<sup>352</sup> Sinodul din Lyon a fost ținut în 1247 și țelul lui principal a fost de a realiza o uniune între Roma și Bizanț. Uniunea a fost puternic aprobată de Împăratul Mihail VIII Paleologul, acesta și-a forțat subiecții și a fost repudiat imediat după moartea sa în 1282. Împăratul a îmbrățișat uniația ca și un expedient politic – imperiul care avea numai treisprezece ani mia înainte de a se reclama din fața regimului latin și care a condus Constantinopolul încă de la infama cruciadă a patra în 1204 care a fost asediată din toate părțile, avându-l ca și cel mai puternic dușman pe Regele Siciliei, Charles de Anjou. Mihail, găsind că influnața papei Grigorie X a fost indispensabilă în reținerea lui Charles, a fost de acord cu prețul lui Grigorie de a îi oferi asistență: uniunea ecclesială. Oamenii și clericii din Bizanț au fost destul de amarnici cu privire la experiența latină și numai cu mari dificultăți și prin persecuții Mihail a putut continua să își mențină imperiul și uniația prin forță. Între timp, odată cu accesiunea lui Martin IV la scaunul papal în 1281, uniația a fost abandonată din cauza unor motive practice de către catolici, din moment ce Martin a adoptat polițele de opoziție față de Mihail. În următorul an, Mihail a murit și noul împărat Andronic II a depus pe patriarhul pro-uniație Ioan Bekkos și l-a reinstalat pe patriarhul Iosif în 1247. Sinodul din Lyon a adoptat unele măsuri canonice care sunt încă în vigoare în Occident și este privit drept romano catolic ca și al paisprezecea sinod ecumenic.

Vasile Bolotov a combinat un dar pentru istorie cu penetrația teologică, o combinație cât se poate de aparentă în prima sa carte despre Origen, pe care a scris-o ca și student.<sup>353</sup> Această lucrare, care a fost scoasă din niște surse primare pe care autorul le putea face vii, s-a dovedit o analiză exemplară a doctrinei lui Origen despre Sfânta Treime. Origen vede respirația vieții, având în vedere că vorbește tare. Portretul lui este arătat în pofida unui antreu viu și în linia vie a teologilor și a scriitorilor clasici. Sensitivitatea teologică face analiza cât se poate de convingătoare. Cartea a apărut în același an în dizertația lui Lebedev și o comparație din punctul de vedere metodologic este cât se poate de instructivă. Prima carte a lui Bolotov a rămas cea mai semnificativă în moștenirea lui teologică. El nu a scris o a doua lucrare majoră. În timpul anilor 1880 el a muncit la surse pentru istoria nestorianismului, dar nu a dus cecetare a lui la o concluzie finală, din moment ce în acele momente era interzis să se vorbească de „erezii” și „eretici.”

Bolotov a murit la o vârstă medie, în urma unor serii de eseuri extrem de inteligente pe diferite teme, care tratau mai mult cu istoria estului grecesc. Spunem aceasta pentru a mărturisii în favoarea darurilor lui analitice strălucite. Ar trebui să remarcăm tezele lui despre *Filioque*, compuse pentru o comisie sinodală a problemei vetero catolice.<sup>354</sup> El a ajuns la concluzia că, din respect față de autoritatea fericitului Augustin, doctrina occidentală putea fi admisă și tolerată ca și o opinie teologică privată, deși sensul ei nu

---

<sup>353</sup> Dizertația de doctorat a lui Bolotov, *Uchebnie Origena o sviatoi troițe*, care a apărut în Sank Petersburg în 1879.

<sup>354</sup> *Filioque* [din „latinul și din Fiul”] este un cuvânt care a fost inserat în crezul de la Nicea și Constantinopol de Biserica Occidentală și a fost principalul punct al disputei organice între romano catolici și Biserica ortodoxă. Vetero catolicii [*altkatholiken* în germană] au fost membrii Bisericii romano catolice care definea infalibilitatea papală. Eventual ei au creat o organizație episopală separată. Mulți dintre liderii lor au fost profesori universitari și ei au avut o întâlnire în Nurenberg în august 1870 pentru a își înregistra neînțelegerile lor. Primele congrese au fost ținute în Munich în septembrie 1871 și într ei prima decizia a fost o rezoluție care chema la unirea cu Bisericile Ortodoxe din est.

coincidea cu „*teologumenele*” occidentale orientale primare „prin Fiul.” Neînțelegerile teologice asupra doctrinei purcederii Duhului Sfânt nu au constituit rațiunea primară și decisivă pentru pauza între Roma și Bizanț. Bolotov a avut mai mult un interes teologic în „diviziunea Bisericii.” Ca și tânăr el a tradus cărți despre românism și ortodoxie, adăugând note care indică un interes personal.<sup>355</sup>

Conferințele lui de la Academie, publicate postum din note studentești, oferă cea mai bună mărturie despre Bolotov ca și istoric. Volumul patru din istoria sa de gândire teologică din timpul perioadei sinoadelor ecumenice este cât se poate de important. El exprimă deplin darul său de compoziție istorică și converge gândurile lui adânci ca și teolog. Se poate simți imediat că schemele lui au fost testate metodic în toate părțile și detaliile. Se poate resimți întotdeauna o încredere specială și o confidență în el. Mulți studenți au lucrat la el. Topica pe care a ales-o invariabil suferea de un unghi metodologic. Mai presus de orice, el a încercat să îi învețe cum ar trebui să se lege de surse.

Școala lui Bolotov a fost un experiment și o metodă istorică. Metoda istorică descoperă multiplicitatea și plasticitatea trecutului Bisericii. Am putea să ne referim la trecut ca și la o dovadă de „constanță.” În orice caz, pe parcursul a mai multor secole putem vedea nu numai lipsa de „constanță” ci și creșterea, creativitatea și dezvoltarea vieții Bisericii. Ordinea canonică, conștiința de sine teologică, slujirea liturgică, *Typicul*, obiceiurile,

---

<sup>355</sup> Exacta la un an după al doilea sinod la Colognia s-au analizat probleme organizaționale și problema reuniunii cu alte biserici ortodoxe. Un al treilea sinod de la Constanța în septembrie 1873 s-au discutat subiecte cu privire la planurile reuniune și în anul următor un sinod de la Bon s-a adunat să studieze clauza *Filioque*, tainele, canonul Scripturii și alte subiecte care se legau de aceasta acest sinod a fost prima serie care s-au ținut până în 1879 și mai apoi anual. Pentru un studiu mai recent al relației lor cu ortodoxia a se vedea Leroy A. Boerneke, „Apusul Perioadei Ecumenice: vetero catolicii anglicani și negocierile de reuniune ortodoxe din anii 1870,” dizertație de doctorat, Universitatea din Minnesota, 1977.

exploatările duhovnicești și mai multe din viața Bisericii au prins viață în ele prin creștere, istorie, schimbare, viațuire. Din plasticitatea trecutului am putea trage natural unele concluzii despre plasticitatea prezentului. Investigațiile de arheologice au dobândit o acuitate practică și s-a ridicat întrebarea: cu poate ca fidelitatea față de tradiție să fie reconciliată cu cererile vieții creative? Încă din 1850 toți istoricii bisericești ruși fie că au exprimat sau au implicat această problemă.

Liturgica a devenit disciplina istorică, în timp ce „antichitățile bisericești” în stilul mai vechilor erudiți nu s-a mai găsit a fi mulțumitoare. Cărturarii și-au direcționat atenția față de ordinea liturgică care le părea mulțumitoare. Cărturarii și-au direcționat atenția față de ordinea liturgică a istoriei bizantine și a istoriei rusești. Pentru ca acest material nou și nepublicat să fie dobândit, părintele Alexander Gorski a avut deja un simț vital când a descris manuscrisele liturgice în Biblioteca Sinodală. Între cei care au făcut niște studii de specializare au fost Ivan D. Mansvetov, Nicolae F. Krasnosețev, Constantin T. Nicolski și Alexei A. Dmitrevski.<sup>356</sup> Mai târziu în anii 1890, în timpul unei călătorii în est, Smitrevski a fost capabil să colecționeze extrem de multe materiale care au fost neatinse despre istoria liturghiei bizantine. El i-a lăsat

---

<sup>356</sup> Ivan D. Mansvetov (1843-1885) a fost profesor de omiletică, liturgică și arheologie bisericească la Academia din Moscova. între multe sale lucrări sunt *Mitropolit Kiprian i ego liturgicheskoi deitelnosti* (1882) și dizertația lui de doctorat, *Ţerkovny ustav (tipik), ego obraznovie i sudo'ba v grecheskoi i russkoi tserki* (Academia din Moscova, 1885). Nicolae F. Krasnosețev (1845-1898), profesor de istoria bisericii la Universitatea Novorossiisk, a scris mai mult studii despre liturghia greacă, cum ar fi doctrina bisericească și textele liturgice. A se vedea teza de doctorat, *Evangelhie sv pamiatnikakh ikonografii, preimushchestvenno vizantiiskikh i russkikh* (Sank Petersburg, 1892). Nicodim P. Kondakov (1844-1925), un student în Comisia Arheologică și capul curator al artei și științei renașterii la muzeul din Hermitage. A a produs mai multe studii importante în iconografie bizantină, inclusiv *Istoria vizantiiskago iskusstva i ikonografii po miniaturam grecheskikh rukopisei* (Odessa, 1896), care a fost tradusă în franceză ca *Istoria artei bizantine luată în considerație după miniaturile bizantine*, 2 volume, (1886-1891).

pe studenții de la Academia din Kiev să muncească cu acest material. Inițiativa de a căuta material estic îi aparține episcopului Porfirie Uspenski (1804-1885). El a petrecut mai multă vreme într-o misiune oficială în Constantinopol, Muntele Athos și Palestina, întorcându-se în Rusia cu o bogată colecție de manuscrise grecești, icoane antice și alte artefacte. Cărturarii încă nu au utilizat deplina ceste materiale.<sup>357</sup>

Un cu o mint acută și neobosită, Porfirie a fost mai mult un atiquarian mai mult decât un erudit decât cercetător. Totuși, chiar și fără o școală critică numeroasele lui studii i-au conferit niște temelii factuale pentru o elaborare subsecventă a istoriei bisericești bizantine. În acest sens, trebuie să îl menționăm pe Arhimandritul Antonie (Kasputin, 1818-1894), episcopul Arsenie (Ivanșenko, 1830-1903), episcopul Amfilohie (Sergievski, 1818-1893), Arhiepiscopul Macarie (Mioliubov, 1817-1894) și Arhiepiscopul Serghei (Spaski, 1830-1904). Ei au fost mai mult colecători decât cărturari, totuși, contribuția lor la istoria erudiției rusești nu trebuie trecută cu vederea.<sup>358</sup>

Istoria „vechiului ritual,” cu grabă și lipsit de precauție a fost condamnată în propriile sale zile, provocând interes și în lumina istoriei „ritualului” a apărut mai justificabilă. Prin același model, a devenit clar că acuitatea reală a „vechiului ritualism” rus nu a stat atât de mult în „vechiul ritual” cât mai mult în sensul fals al istoriei Bisericii. Ar trebui să ne reamintim de munca istoriei bizantine și a artei bisericești rusești, o nouă disciplină care a înlocuit vechea „arheologie” și a fost larg creată prin eforturile cărturarilor și a cercetătorilor ruși cum ar fi Teodor I. Bușalev, Nicolae V. Pokrovski, Nicodim P. Kondakov și alții.<sup>359</sup> Felul lor de

---

<sup>357</sup> A se vedea mai sus, nota 44.

<sup>358</sup> A se vedea Smolici, *op. cit.* și Karașev, *op. cit.*

<sup>359</sup> Teodor Bușalev (1818-1897) a fost un pionier renumit în studiul filologiei slave la fel ca și istoric al literaturii și al artei. *Conceptele lui despre iconografia rusă*, 1866 a fost un teren matrice în istoria artei rusești. Nicolae Pokrovski (1848), directorul Institutului Arheologic rus din Sank Petersburg, a scris mai multe

comparație constantă a evidenței materialului literar a fost cât se poate de important pentru metodologie.

Metoda istorică a fost purtată în studiul dreptului canonic, o dezvoltare deja anticipată în analiza lui Ioan Sokolov a surselor canonice. Continuatorii lui au exprimat acest lucru și mai puternic. Întrebări despre istoria pocăinței au cauzat un interes special. Ar trebui să îl menționăm pe Alexei S. Pavolov, Părintele Mihail I. Gorchakov, Nicolae S. Surov, Nicolae Zaoverskii, Timotei V. Bursov, V. F. Kiparisov și Illia Berdnikov.<sup>360</sup> Probleme despre „mutabilitatea” dreptului canonic și catolicitatea structurii sinodale existente au fost ridicată de mai multe ori.

Astfel, o conștiință de sine ecclesială a fost dezvoltată în școala de teologie istorică și teologii au fost lăsați să își tragă propriile concluzii din această nouă experiență.

---

studii despre iconografie și a fost primul studiu al iconografiei bizantine și al celei rusești în legătură cu doctrina și literatura bisericii în legătură cu doctrina bisericii și a textelor liturgice. A se vedea dizertația lui de doctorat, *Evangelie v pamiatnikakh ikonografi, preimuschestvenno vizantiiskikh i russkikh*, (Sank Petersburg, 1892). Nicodim P. Kondakov (1844-1925), a fost un student de-al lui Bușalev, a devenit profesor la Universitatea din Sank Petersburg, un membru al Comisiei Arheologice și principalul curator al artei renașterii și al comisiei Arheologice. El a produs mai multe studii importante în iconografia bizantină, care includea *Istoriia vizantiiskago iskusstva i ikonografii po miniatiuram grecheskikh rukopisei* (Odessa, 1876), care a fost tradus în franceză ca și *Istoria artei bizantine considerată în special din miniaturi*, 2, volume (1861-1891).

<sup>360</sup> Alexei S. Pavolov a publicat câteva cărți care tratau cu administrația pre-mongolă și pocăința: *Avertizment al unui părinte dubovnicesc cu privire la un penitent și Prefață la pocăință*. Mihail I. Gorchakov (1838-1910) a fost părinte și specialist în drept canonic. Nicolae S. Suvorov a publicat *Uchebnick țerkovno prava* în 1913. Timotei V. Brașov (1904) a fost profesor de drept crainic care a scris câteva lucrări despre structura Sfântului Sinod. Ilia S. Berdnikov (1841-1914) a fost profesor de drept canonic la Academia Ecclesială din Kazan. El a scris despre conceptele *unității* ortodoxe și despre catolicitate.

## VII

*Dogma: sensul istoriei Bisericii*

Interesul care se dezvoltă în istoria Bisericii s-a reflectat imediat în elaborarea unei teologii dogmatice sistematice. Încă din 1830 folosirea „metodei istorice” a devenit habituală. Strict vorbind, a fost mutată din sensul metodei „istorice.” În mai toate cazurile, metoda a fost numită mai mult o „teologie pozitivă”. În mai toate cazurile o selecția atentă și o revizuire a textelor a existat și o evidență în ordinea cronologică. Așa ar fi cazul cu studiile dogmatice ale lui Macarie.<sup>361</sup> Folosința materialului „istoric” nu este întotdeauna același lucru cu o cercetare istorică. „Istorismul” este prezent numai când studiile acceptă mărturia surselor ca și o dovadă dogmatică și ca o evidență istorică, în unicitatea temporală și în contextul istoric viu. În alte cuvinte, „istorismul” metodologiei teologice se leagă de ideea de „dezvoltare.” A învăța cum să înțelegem și să diferențiem coloratura istorică a textelor înseamnă puțin. Trebuie să învățăm să vedem legăturile organice între texte, acea unitate care descopra viața. Cât se poate de caracteristic în acest sens este problema „Ortodoxiei” [*pravovrenie*] a scriitorilor niceeni, a apologeților, care au confundat și au supărat pe erudiții din secolul al XVIII-lea. În vremurile mai recente, odată cu deșteptarea unui sentiment istoric genuin, această problemă a devenit extrem de lipsită de semnificație.<sup>362</sup>

Problema „metodei istorice” a fost mai întâi ridicată în literatura teologică rusă sub forma unor întrebări despre „autoritatea Sfinților Părinți” și a semnificației dogmatice a

<sup>361</sup> Lucrarea dogmatică lui Macarie *Dogmaticheskoe bogoslovie*, în cinci volume, a început să apară în 1849. O traducere franceză, *Teologie dogmatică ortodoxă* de J. Cherbuliez, a apărut în curând în două volume la Paris (1859-1860).

<sup>362</sup> A se vedea Florovski, *Colecția lucrărilor*, volumul VII, *Părinții estici ai secolului al IV-lea*.



mărturiei patristice. În timpul dominației contelui Protasov ca și supra-procurator la Academia din Sank Petersburg el a fost înclinat să accepte orice sistem patristic ca și o mărturie dogmatică sau ca și o expresie a Sfintelor Scripturi.<sup>363</sup> Școala din Moscova a răspuns cu o voce de precauție. Mitropolitul Filaret a insistat că mărturia patristică să fie acceptată numai pe baza scripturistice și nu în orice capacitate autonomă. Filaret Gumilevski a înțeles faptul că scrierile părinților sunt monumente dogmatice mai presus de orice o mărturie vie a credinței și experienței lor. Din acest punct de vedere Academia din Moscova s-a temut de schimbarea patologiei în teologie. Orișicum, ceea ce stă pe picior de îndreptare în tot acest relativism și subiectivitate istorică mai puțin decât o dezvoltare. Alexander Gorski a remarcat deja faptul dezvoltării în conferințele lui despre dogmatică.

Cum ar trebui să privim dogmatica creștină? Este oare adevărat că numărul de adevăruri exprimate și în definițiile acestor adevăruri dogma a fost una și aceeași? Când dogma este văzută ca un adevăr dumnezeisc este singură și imutabilă și prin completitudinea ei este completă, clară și precisă. Când dogma este văzută ca și un gând superior, a fost și încă este dobândită de gândirea umană, atunci dimensiunile ei trebuie să crească odată cu trecerea timpului. Aceasta afectează diferitele relații ale omului în gândirea lui încep să se îmbulzească una cu alta și prin aceasta ele sunt exprimate și se explică pe sine. Contradicțiile și obiecțiile îl scot pe om din liniștirea lui și îl fac să descopere energiile din dogme. Oamenii nu ar putea să o înțeleagă sau să o respingă mai multă vreme, dar în cele din urmă dogma v-a învinge. Chiar și când falsitatea pare că a învins dogma nu a fost biruitoare, căci noile descoperiri din gândirea umană cu privire la adevăr și la experiența lui, care crește la diferite nivele se adaugă clar la ea. De ceea ce ne putem îndoi devine indubitabil și rezolvat. Astfel fiecare dogma își

---

<sup>363</sup> Despera ceasta a se vedea nota profesorului I. I. Lobovikov, a cărui schiță bibliografică de către N. I. Sargady pentru dicționarul bibliografic al Academiei din Sank Petersburg este în *Khristsianskoe chtenie* din 1912.

are propria sferă, care odată cu trecerea timpului, crește din ce în ce mai intim cu restul principiilor minții umane. Toate cresc împreună și sunt încarnate într-un singur trup, insuflate de un singur duh. Toată mintea se luminează și toate științele, din moment ce se apropie de un contact mai apropiat cu dogma, câștigând precizie și o calitate pozitivă. Cu timpul, un sistem strict de cunoștințe devine din ce în ce mai mult posibil. Acesta este cursul dezvoltării dogmei; aceasta este viața – viața astrelor cerești!<sup>364</sup>

În anii 1860, curentul „istoric” a început să fie simțit cu precădere în predarea dogmaticii. În anul 1869 statutul a fost direcționat specific ca teologia dogmatică să fie predată „dimpreună cu o expunere istorică a dogmelor.”<sup>365</sup> A. L. Katanski (1836-1919) a predat dogmatică mai mulți ani la Academia din Sank Petersburg. Un absolvent al Academiei din Sank Petersburg, el a petrecut mai mulți ani la începutul carierei sale academice predând arheologie și liturgică la Academia din Moscova și aici a fost îmbibat cu atmosfera studiului istoric.<sup>366</sup> În memoriile lui, el remarcă influența lui Gorski, care l-a ajutat cu sfaturi în vremea transferului său la Sank Petersburg pentru a preda dogmatică. Între autoritățile străine cel mai mult s-a apropiat de Klee și Khanis.<sup>367</sup> Katanski a ridicat

---

<sup>364</sup> Pasajul provine din jurnalele lui Gorski. [Nota autorului].

<sup>365</sup> Cu privire la aceasta a se vedea îndreptările la insistența părintelui Ioan Ianișev și Iosif Vasiliev. [Nota autorului]. Ioan Ianișev (1826-1910) la un anumit moment a slujit ca și rectorul Academiei din Sank Petersburg, unde a căutat să creeze o facultate teologică comparabilă cu cele din universitățile germane. A se vedea mia jos.

<sup>366</sup> A se vedea A. L. Katanski, „Vospominiia stratego professors,” in *Christianskoe chtenie* 94 (Ianuarie, 1914); 54-77 (Mai); 581-613, (Iunie); 755-791; (Septembrie); 1067-1090; 96 (Ianuarie, 1916); 45-67; (februarie), 184-212; (martie); 283-308; (aprilie), 394-420; (mai-iunie) 499-515; 97 (ianuarie, 1917); 58-90; (mai-iunie), 163-191; (iulie-decembrie) 362-378. instalațiile din 1914 au fost publicate separat sub același numele (Petrograd, 1914). [Nota autorului, referințe specifice adăugate la bibliografie].

<sup>367</sup> Hierich Klee (1800-1840), un student la celebra școală de erudiție din Rambach, a fost profesor de istoria bisericii, filosofie și teologie. Principalele sale lucrări sunt: *Die beichte* (Mainz, 1827); *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2 volume,

explicit problema aspectului istoric al dogmelor. „Forma” sau „un plan formal” al dogmelor are o istorie. Dogme imutabile, ca și adevăruri revelate, au experimentat o anumită creștere în aspectul formal, pentru formele sau formulele în care au fost exprimate original și care s-au dovedit mult prea înguste pentru adevărul revelat în ele. Astfel ele s-au extins inevitabil. Aceasta a însemnat amplificarea sau elaborarea unui limbaj sau vocabular mai perfect; a însemnat „o datorie dogmatico-filosofică.” Katanski a adăugat imediat mai mult așa numitele remarci lipse de precauție prin care „un limbaj uman imperfect era incapabil de a dovedi niște expresii deplin nepotrivite” și încă ceva mai mult „formulările ecclesiastice și istorice ale dogmelor” că „un limbaj uman imperfect este incapabil de a dovedi niște expresii precise” și ceva mai mult „formularea ecclesiastică și istorică a dogmelor și a demonstrației lor în dogmatică ca și o problemă secundară.” Ceea ce este important pentru teologia dogmatică nu este litera, ci sensul literei, „sensul combinat cu un adevăr cunoscut într-o vreme cât formulele încă nu existau.” Tot ceea ce era istoric era mult prea grăbit pentru a fi scos în domeniul lipsei de substanțial.

Eseul lui Katanski „Despre expunerea istorică a dogmelor” a fost un manifest deschis tipic acelor vremuri. Învățăturile lui conțineau puțin din ceea ce era „istoric.” Istorismul a conținut puțin din ceea ce ar fi însemnat o delimitare grijulie a evidențelor în conformitate cu epocile și prin separația „teologiei biblice” de teologia „patristică” și de cea a „bisericii,” deși el nu le-a tăiat legăturile lor organice și pe cele nefrânte. Metodologic aceasta a fost foarte de succes, căci însemna a folosi obiceiul de a pregusta toate informațiile pentru ceea ce conțineau ele, fără să le investească cu un sens pal prin analogii. Aceste caracteristici au fost dezbatute în cartea lui despre har, la fel ca și în dizertația lui despre taine după învățăturile părinților și a scriitorilor primelor trei secole (în care la

---

(Mainz, 1837-1838) și *Katholische dogmatik*, 3 volume, (Mainz, 1835). Despre Khanis, as se vedea mai sus, nota 84.

un apendice special, el a remarcat că numerotarea tainelor ca fiind șapte are origini occidentale și la o dată relativ târzie raportat la est). Ele sunt valoroase în senul că autorul conferă o comparație cât se poate de fină textelor individuale. Kantaski era sigur că scrierile părinților au fost „singurul criteriu de a însufleți gândirea noastră teologică.” Mai întâi el a voit să elaboreze o „teologie biblică,” să scrie o „dogmatică biblică,” dar îi era frică să nu fie cunoscut ca și protestant.<sup>368</sup>

Arhimandritul Silvestru Malevanski (1828-1908) a predat dogmatică la Academia din Kiev sub noile îndreptări.<sup>369</sup> El a publicat conferințele lui despre *Un experiment al teologiei dogmatice prin expunerea istorică a dogmelor*.<sup>370</sup> Aparent Silvestru a început cu experiența dogmatică a Bisericii, dintr-o „conștiință religioasă mai mare a Bisericii ecumenice,” din cauza influenței lui Homiakov. Datoria istoricului a fost de a trasa și a demonstra cum a solidificat experiența în definiții dogmatice și formule teologice. Intr-un astfel de sens dogma este demonstrată numai de niște date externe, dar numai de un plan lăuntric al gândirii ecclesiale. Studentul dogmelor trebuie să meargă dincolo de niște referințe pozitive simple din trecut, la textele și evidența istorică. El trebuie să portretizeze procesul prin care nu anumit adevăr descoperit, în dialectica lui lăuntrică și într-un context istoric specific este discernut. Adevărul îi este descoperit omului pentru ca să îi confere o recunoaștere formală fără să își pună mintea la contribuție și să îl păstreze ca un fel de comoară nemișcată. Credințioșia față de tradiția apostolică ar rămâne ceva insuficient. Omul este mântuit numai prin credința vie,

---

<sup>368</sup> Cf. eseului său, „Despre studiul perioadei Noului Testament din Biblie și a relației lor dogmatico-istorice”, *Khristiankoe chtenie* 51 (ianuarie, 1872), 31-75; (februarie); 217-252. [Nota autorului, cu note adăugate].

<sup>369</sup> El a devenit episcop și rectorul academiei. A se vedea M. N. Skaballanovici, „Preosviașennyi Silvestr, kak dogmatist,” *Trudy kievskoi dukhovnoi akademii* (ianuarie, 1909): 175-201 și P. Ponomatev, „Preosv, episkop Silvestr, kak uchenyi bogoslov,” din *Pravoslavnyi sobesednik din 1909*. [Nota autorului].

<sup>370</sup> *Opyt pravoslavnago dogmaticheskago bogosloviiia s istoricheskom izlozheniem dogmatov*, 5 volume (Kiev, 1878-1891). [Nota autorului].

dobândirea unui adevăr descoperit „prin sentimentul religios” și o conștiință care realizează că dogmele credinței cu natura duhului nostru. Numai dobândirea conștiință a dogmelor poate dobândii pentru om ceea ce ar trebui el să fie, „să devină pentru el adevărata lumină, să ilumineze adâncurile întunecate și un nou principiu de viață care să fie transmis în toată compoziția duhovnicească a omului.” Dogmele trebuie să fie dobândite lăuntric, dobândite și asimilate de conștiință sau intelect. „Rațiunea nu poate crea noi dogme, dar printr-o activitate independentă putea cuprinde datele pregătite ale dogmelor și să le convertească într-o posesiune privată, în propria viață și natură.” Rațiunea „ridică la nivelul cunoașterii” ceea ce este direct acceptat de credință. Biserica oferă o mărturie în favoarea dogmei, îmbracă adevărul revelației într-o formă potrivită și preferată și făcând așa „o ridică la nivelul unui adevăr neîndoielnic și incontestabil.” Plinătatea adevărului este conținut în formulele oferite încă de la început, dar ele trebuie manifestate, discernute și încunoștințate. În aceasta stă toată importanța activității istorice a gândirii. „Dogmele, care acum se confruntă cu o rațiune care se apleacă să le studieze,” nu apar în forma pură și originală pe care au avut-o când au conținut revelația lui Dumnezeu, dar într-o formă mai mult sau mai puțin dezvoltată și formată după ce au trecut printr-un lung și complex proces de conștiință pe parcursul a mai multor secole din existența Bisericii.” Dogmaticianul trebuie să cuprindă și să demonstreze dogma în „dialectica” lăuntrică a acestui „proces al conștiinței” din Biserică.

Silvestru nu și-a împlinit deplin planurile. Analiza lui istorică este lipsită de o adâncime suficientă. Prin de conștiințiozitate el a adunat și a elaborat materiale patristice, totuși istoria biblică a dogmelor practic lipsește și tranziția de la „predica apostolică” la „dogmele părinților” a rămas neexplicată. În orice caz, lucrarea lui rămâne un pas semnificativ înainte și departe de „Macarie.” A fost

ca și cum o paloarea de aer curat, care zbura cu o forță energetică și expansiune a apărut într-o cameră înăbușită.”<sup>371</sup>

Contactele cu „vetero catolicii” au oferit temelii proaspete pentru ridicarea problemei sensului dezvoltării dogmatice în probleme de dogmatică și teologie. Reprezentanții individuali ai Bisericii rusești au participat la primele conferințe catolice din Colognia, Constanța, Freiburg și Bonn între 1872 și 1875. Discuțiile despre condițiilor pentru o anumită „reunificare” a vetero catolicilor cu Biserica Ortodoxă au condus în mod natural la problema dezvoltării istorico teologice, deși sub masca unei întrebări despre „obligativitatea” și „admisibilitatea” limitelor și standardelor Bisericii. Mai întâi trebuia definit caracterul și conținutul „conștiinței ecumenice a Bisericii” și să se găsească mijloacele pentru a distinge și delimita cu tărie „localul” de „sinodal” în tradiție. Învățăturile părinților au fost adoptate ca și o mărturisire standard. Adevărat, momente specifice ale unor diferențe sau neînțelegeri dogmatice au devenit imediat subiectul investigației și conferința de la Bonn din 1875 și-a dedicat eforturile primare în problema purcederii Duhului Sfânt. Totuși, în tot parcursul dezbaterilor s-a presupus că subiectul principal a fost sensul și limita „mutabilă” sau „schimbătoare” în doctrină de credință, păstrarea tradiției și a dreptului de a ne angaja într-un comentariu teologic.

Această întâlnire teologică cu vestul a produs o reflecție vie în literatura teologică rusă, părintele I.L. Ianișev, care a slujit în Biserica rusă din Weisbaden și în acel moment era rectorul Academiei din Sank Petersburg, profesorul Ivan T. Osinin, un fost psalmist în Copenhaga și Alexandru A. Kireev care a simpatizat cu

---

<sup>371</sup> Citat din Alexei I Vvedenski. A se vedea esul lui „Sravnitel’naia otsenka dogmaticheskikh sistem vyssokopreosviaščennago makaria i arhimandrita Silvestra,” *Chtenia v obščestve liubitelei dukhovnykh prosveščeniia* 24 (februarie, 1886); 127-149; (martie): 248-279; (aprilie) 334-352. [Nota autorului; ar mai trebui adăugate niște referințe specifice]. Despre Vvedenski, a se vedea capitolul VI, nota 46 și mai jos.

vetero catolicii și a avut contacte cu ei.<sup>372</sup> În mod destul de caracteristic, opinia generală a înclinat să opună principiul dezvoltării dogmatice. Acesta a fost rezultatul repulsiei față de „dogma de la Vatican.” Sub puternica impresie a Sinodului de la Vatican, principiul dezvoltării în dogmatică a fost perceput mai mult ca și un mijloc pentru „schematizarea” credinței obligatorii și convertirea opiniilor private și a celor locale într-o dogmă ecumenică. Principiul tradiției – păstrarea și ținerea „credinței strămoșești” în această formă a fost descoperită epocii sinoadelor ecumenice în „Biserica neîmpărțită,” mai înainte de separația bisericilor – a fost puternic contrapusă mai înainte de principiul dezvoltării.

Problema „dezvoltării dogmatice” a fost din nou ridicată cu a nouă permanență în anii 1880 de Vladimir Soloviov – din nou în același context roman, ca și mijloc de a justifica dezvoltarea dogmatică a Bisericii romane. Aceasta i-a împiedicat pe mai mulți să pătrundă în înseși esența problemei. Adevărul lui Soloviov să în sensul viu a realității sacre a istoriei Bisericii.

Când începem cu o înțelegere a Bisericii ca și trup al lui Hristos (nu cu sensul de metaforă, ci ca și o formulă metafizică), trebuie să ne reamintim că acest trup crește și se dezvoltă și consecvent se schimbă și tinde spre perfecțiune. Deși este trupul lui Hristos, Biserica nu a devenit trupul ei mărit în întregime... ca și trup viu al lui Hristos, posedă elementele unui vieții viitoare perfecte... în realitatea istorică a Bisericii vizibile, acest corp sacru a fost încă de la început realizat, dar nu totul a fost manifestat și descoperit. Ținându-ne de antologia evangheliilor, acest corp ecumenic (împărăția lui Dumnezeu) ne-a fost încredințată ca și o

---

<sup>372</sup> Profesorul Ivan Osinin (1835-1887) a predat teologie comparată și germană la Academia din Sank Petersburg. Alexander Kireev (1839-1898), un general de armată care s-a trezit că a început să scrie jurnalism și care a fost un campion al mișcării vetero catolice, în care a văzut ocazia de a extinde Ortodoxia în vest. Ideile lui sunt păstrate în lucrarea „Ochtety” [„Rapoartele”] a Societății Iubitorilor de Iluminație Duhovnicească, în care el a slujit ca și secretar.

sămânță dumnezeiască. Sămânța nu este o parte dintr-un trup viu al unui organism – este totul trupul, numai în potență și în esențial, într-o condiție ascunsă și lipsită de diferențiere care se descoperă gradual. În fenomenele materiale această discernere se manifestă numai în și prin sine ca fiind ceva care încă de la început a fost conținut în sămânță ca și o formă care a prins viață și ca o forță vitală. Dezvoltarea nu distruge, dar presupune identitatea a ceea ce este dezvoltat. Dezvoltarea înseamnă discernerea unei idei vii. Înseamnă împlinire mai mult decât alterație. Organismul trăiește nu prin schimbare, ci prin păstrarea mutuală a părților lui. acest întreg organic sau această catolicitate este cât se poate de caracteristică dezvoltării ecclesiale.

Soloviov a vorbit deja în *Temeliile religioase ale vieții despre viață*, fără să facă nici o referință la problema unității bisericilor.<sup>373</sup> În cărțile lui el nu se referă specific la „dezvoltarea dogmatică,” ci numai stabilește un principiu general.

Este o condiție esențială a ecclesialității ca nimic nou să nu contrazică pe ceea ce este vechi, ci fiindcă este produsul și expresia Duhului lui Dumnezeu care acționează neîntrerupt în Biserică și care nu se poate contrazice pe Sine... Acceptăm și respectăm ceea ce este tradițional în Biserică nu numai fiindcă ne-a fost înmănat nouă (căci trebuie avut în vedere că există și tradiții dăunătoare), ci fiindcă încunoștințăm în tradiție nu numai produsul unor anumite vremuri, locuri sau persoane, ci munca Duhului lui Dumnezeu care este în tot locul prezent, umplând toate și mărturisind în noi și mărturisind că la un anumit moment El a creat Biserica. Prin urmare noi înștiințăm adevărul care a fost exprimat mai înainte, dar care este întotdeauna un singur adevăr, prin puterea harului aceluiasi adevăr care l-a exprimat atunci. Consecvent, orice formă și rezoluție, deși exprimată la un anumit moment și prin anumiți

---

<sup>373</sup> Cartea a fost publicată în Moscova în 1884. capitolul despre Biserică a fost publicat mai întâi în revista *Rus* din 1882, mai înainte de eseu despre „Marea Dezbatere.” [Nota autorului]. Se face referire la cartea lui Soloviov *Marea dezbatere și politica creștină* (Moscova, 1883).



oameni – a demonstrat că acești oameni nu au acționat pentru ei înșiși sau în propriul lor nume ci pentru toată lumea și în numele întregii Biserici, prezente, trecute și viitoare, vizibile și invizibile – care începe după credința noastră din prezent și de fapt în toate Biserica și Duhul lui Hristos și prin urmare aceasta trebuie încunoștințată ca fiind imutabilă care precede adevărul nu dintr-o singură parte sau localitate a Bisericii dintr-un anumit timp, nu din membrii lor participari și individuali, ci din toată Biserica lui Dumnezeu și într-o unitate indivizibilă și într-un întreg, care conținând toată plenitudinea harului.

Acest pasaj exprimă apropierea neîndoielnică a lui Soloviov față de Homiakov, până și în stilul literar.

Soloviov a scris pe același ton despre dezvoltarea dogmatică în cartea sa *Istoria și viitorul teocrației*, publicată la Zagreb.<sup>374</sup> Strict vorbind el nu merge mai departe de Vicențiu al Lerinului.<sup>375</sup> Pentru Soloviov, „dezvoltarea dogmatică” a constat din „pledoaria primară” pentru credință, care să rămână total inviolabilă și nealterată, fiind puternic discernută și clarificată de conștiința umană. Biserica nu a adăugat și nici nu v-a adăuga nimic la adevărul

---

<sup>374</sup> *Istoriia i budušnost' teokratii (Izsledovanie vsemirno istoricheskago puti k istinnoi zhizni)*, 5 volume (Zagreb: Aktrionernaia tipografiia, 1887). Capitolul despre dezvoltarea dogmatică a fost publicată de obicei cu cuvintele aprobare de la editori, ca și „Dogmaticheskoe razvitie v sviazi s voprosom o soedinenii tserkvi” [„Dezvoltări dogmatice cu privire la problema unirii Bisericilor”] în periodicul *Pravoslavnoe obozrenie* (decembrie, 1885), pp. 727-798. [Nota autorului; citate specifice au fost adăugate]. Publicistul editorial al *Jurnalului ortodox* era în acele vremuri Părintele Petru Prebrazhenski.

<sup>375</sup> A se vedea *Commonitorium*, capitolele 22 și 23 [Nota autorului]. Vicențiu al Lerinului a fost un scriitor creștin din secolul al V-lea. El a scris celebrul său tratat teologic despre natura și dezvoltarea dogmaticii ortodoxe și în opoziție cu „noua” dezvoltare doctrinei predestinației și a „noii interpretări” a lui Augustin a păcatului strămoșesc. Pentru o analiză mai detaliată, a se vedea Richard Haugh, *Augustin și creștinismul occidental* și *Augustin și Ioan Casian*. Titlul deplin este *Commonitorium primum seu tractatus versitate adversus profanas omnium haereticorum nativitates*. A apărut în 434, la trei ani după Sinodul de la Efes. O traducere rusă deplină a apărut în Kazan în 1868.

lăuntric conținut în aceste propoziții dogmatice, dar le-a făcut clare și incontestabile pentru credincioșii ortodocși.” Oponenții lui Soloviov nu au argumentat împotriva acestui fapt – ei nu au făcut să reprezinte decât această perfecțiune crescândă a definițiilor ecclesiale ca fiind ceva relativ și secundar, tocmai din cauza istoricității lor. O astfel de ruptură dintre cele două părți ale viații bisericești – cea a omului și cea a harului – era ceva care nu putea fi conceput de Soloviov. La fel ca și trupul lui Hristos, tocmai în unitatea sa îndoită, Biserica crește și devine. „Schimbările relative în operația forțelor dumnzeiești, în special nivelul la care această operație este condiționată de receptivitatea umană., corespunde inevitabil schimbările în receptivitatea umană.” Această afirmație reprezintă o aplicație simplă a adevărului primar despre „sinergie,” împreună acțiunea „harului” și a „naturii.”

Problema sensului istoriei Bisericii a oferit o acuitate în dezbatarea cu Soloviov. Oponenții lui au vorbit de istorie negativ, ca și o schemă simplă și umanistă. Asistența lui Dumnezeu nu era o tendință în fabrica istorică. Prezentarea negativă se leagă un sens ordinar al Bisericii. În acest sens, polemica cu Soloviov în jurnalul din Krakovia *Credință și rațiune* [*Vera i razum*] este cât se poate de caracteristică.<sup>376</sup> Interesul polemicii a constat în faptul că au existat oameni care nu avea niște viziuni originale cu privire la dezbatarea lui Soloviov. Omul mediu se confrunta cu ei. Prin eforturile lor de a păstra această tradiție care exista de la început, Sfintele Scripturi, oponenții lui au ajuns fără nici o precondiție la o valorizare a Sinoadelor Ecumenice. Într-un fel total neașteptat ei au insistat ca sinoadele să nu aibă nici o asistență „specială” de la Duhul Sfânt și nici nu avea nevoie de una. Sinoadele numai au protejat o tradiție și au clasificat-o ca fiind relativă față de „nevoile trecătoare ale Bisericii din acele vremuri.” Prin urmare, mărturiile ecumenice au

---

<sup>376</sup> Câteva articole în opoziție cu ideile lui Soloviov despre „dezvoltarea dogmatică” au fost scrise de T. Stoianov și Alexandru P. Șostin pentru *Vera i razum* în 1885 și 1886. A se mai vedea articolul despre I. Kristi,” Chemu uchit teoriia razvitiia dogmatov,” *Pravoslavnoe obozrenie* (februarie 1887), pp. 286-314.

avut o semnificație largă: condamnarea și excluderea unor erezii sau greșeli definite. „Acțiunea extraordinară” a Duhului a fost tăiată atunci când canonul Noului Testament a fost terminat și concluzionat. Sfinții apostoli au transferat doctrina dumnezeiască „intactă” succesorilor lor într-o tradiție orală scrisă. După cum a înțeles Soloviov, sinoadele ecumenice au definit și au descris cu o nouă precizie și cu o autoritate mărită adevărul creștin care exista de la început și importanța și noutatea lui stă în precizia și autoritatea sa – acest nou stadiu sau nivel în exactitate.

Pentru oponenții lui Soloviov sinoadele au adus mai mult eretici. Toată plinătatea adevărului a fost aproape concentrată literal pentru ei în creștinismul timpuriu. Ei păreau determinați să vorbească despre „cataogul apostolic” al dogmelor. În istoria subsecventă a Bisericii nu a mai avut loc nimic. Mai pronunțată a fost plecăriunea definițiilor dogmatice care au indicat o anumită deșteptare a vieții ecclesiale. „Se potrivește să vedem dezvoltarea adevărului în faptul că între noi dogmele au primit o definiție exactă.” Nu a fost „înregistrarea și definiția cele care au” devenit necesare fiindcă în „viul” general a concepției apostolice a fost oare pierdut? Evident, succesorii lui care veneau de la apostoli „nu puteau înțelege adevărurile venite de sus viu și distinct la fel ca și apostolii, căci ei nu l-au văzut pe Domnul și nici nu au auzit cuvintele Lui cu propriile lor urechi; mai mult, lor le lipsea multe mici detalii cărora le lipsea o mărturie directă, care intra înconștient în sufletul martorului și conferea vitalitate și putere impresiilor lui.” Procesul uitării a continuat mai apoi. „Astfel a mers înainte, vitalitatea concretă a adevărului a dispărut, lăsând în urmă numai formule și cuvinte după cum știu cu toții, fără să explice un fenomen real.” Singura calea de ieșire din acest proces fără de scăpare stă în întărirea pomenirilor apostolice. „Astfel, dogmele, formulele noastre dogmatice, nu sunt indicații ale unei dezvoltări sau progres, ci mai mult opusul: le sunt semne de regresie, care mărturisesc faptul că adevărul a început să pălească în conștiința credincioșilor și că trebuia ca subsecvent să fie întărit de niște

definiții verbale.”<sup>377</sup> Toată discuția este o variație pe o temă tipică a istoriografiei protestante: istoria bisericii ca și decădere. Oponenții lui Soloviov au adus mai multă evidență împotriva lui.

Adevărul lui Soloviov stă în faptul că el a stabilit a metodă pentru teologia dogmatică. El a fost mai aproape de episcopul Silvestru decât criticii săi și este cu greu de distins între ei. Același simț al îmbiserisirii – un simț comun față de experiența Bisericii – i-a atras unul de altul și le-a conferit viață. În experiența Bisericii plinătatea adevărului a fost oferită dintr-o dată, dar a fost gradual discernută, disecată și descrisă în niște definiții necesare. Fiecare sistem dogmatic constituie o „discernere” dintr-o parte din partea unui adevăr singur și unitar al creștinismului despre Dumnezeu om. „Disecția dogmatică a singurului adevăr creștin este controlarea faptului istoriei bisericești încă de la începutul secolului al IV-lea până la finele secolului al optulea. Scopul instrucției în probleme de credință nu a constat în descoperirea de noi adevăruri, ci în noua discernere a aceluiași adevăr original.” Semnificația definițiilor conciliare de credință nu constă atât de mult în vechimea lor („ci din contră, într-un anume sens al noutății.”), dar în plinătatea lor: „ei au fost acceptați prin tăria legăturilor lor lăuntrice cu datele fundamentale ale revelației creștine.” Soloviov a remarcat că el avea niște diferențe substanțiale față de oponenții lui despre cum trebuia să înțeleagă mărturia apostolică a Bisericii ca și trupul lui Hristos – într-un sens real, direct dar tainic sau numai metaforic. Oponenții lui au arătat, pe de altă parte, o aspirație puternică de a curma capacitatea Bisericii de a învăța și pe de alta ei evident au exagerat permanența și finalitatea vechilor tradiții.

Soloviov s-a sârguit în mod constant să aducă înțelegerea teologică la sursele lui primare: experiența și învățătura Bisericii. „Ortodoxia păstrează nu numai trecutul, ci și ființa veșnică a lui

---

<sup>377</sup> A se vedea eseu „Razvivaietia li v dogmaticheskom smysle tserkov,” *Strannik* (mai, 1889), pp. 3-37]. [Nota autorului].

Dumnezeu prin Duhul Sfânt.” Aici Soloviev se întâlnește cu Homiakov.

Deciziile drepte și clare ale Bisericii ecumenice au reprezentat pentru noi mai mult Biserica Ecumenică decât o semnificație formală a autorității vii. Vedem în ele o manifestare vie și reală a puterilor cerești condiționată de operația autentică și vie a Duhului Sfânt... Fiecare membru genuin al Bisericii participă moral la deciziile ei și la încrederea ei pentru întregul dumnezeiesc uman în reprezentații vii. Fără această participare morală a turmei, poporul lui Dumnezeu, în actele dogmatice ale Bisericii Ecumenice, pastorii nu și-ar putea exercita tăria lor duhovnicească cum se cuvine și propriul Duh al lui Dumnezeu nu ar putea găsi în Biserică acea combinație a iubirii și libertății prin care este împlinită această operație. Fiecare decizie a Bisericii ecumenice, ca fiind propria acțiunea care emană din prezența Duhului lui Dumnezeu, constituie un pas înainte pe calea dezvoltării lăuntrice, creștere și perfecțiune în plinătatea îndreptărilor lui Hristos. Dezvoltarea instrucției Bisericii în probleme de credință (în tandem cu dezvoltarea ulterioară a Bisericii) nu este o teorie, ci un fapt care nu poate fi negat serios în timp ce rămâne pe baza istorice.

Soloviev ne-a lăsat în urmă un serviciu metodologic uimitor. Numai metoda istorică și cea „genetică” poate fi construit un sistem de ecclesiologie. Adversarii său au dovedit că nu au o astfel de metodă. Profesorul Alexei I. Vvedenski a criticat dogmatismul ruși pentru impotența și înapoierea lor metodologică.<sup>378</sup> El a arătat spre insuficiența totală pur și simplu a citării textelor ca și evidență, autoritate și ascultare. Dogmatistul trebuie să construiască o metodă „genetică.” Mai presus de orice, trebuie să perceapă duhovnicește toate întrebările la care răspund dogmele. „Aceasta este datoria: analiza intereselor duhovnicești mai înalte relative față de acest adevăr.” Mărturia pozitivă a Bisericii trebuie stabilită din

---

<sup>378</sup> A se vedea eseuul său „K voprou o metodologicheskoi reforme pravosl dogmatik,” *Bogoslovski vestnik* (Aprilie, 1904). A fost publicată separat. [Nota autorului; din bibliografie].

Scripturi și din Tradiție. „Aceasta nu este un fel de mozaic de texte, ci o creștere organică a înțelegerii.” Dogma v-a prinde viață și v-a fi descoperită în toate sensurile ei adânci. Mai întâi, v-a fi ca un fel de răspuns dumnezeiesc dat căutării umane, ca un fel de „amin” venit de la Dumnezeu. În al doilea rând, v-a fi un fel de adevăr „suficient de sine,” care ar fi imposibil de conceput și greu de contrazis. „Dogmatica care s-ar muta la o întâlnire cu nevoile contemporane, trebuie să creeze noi dogme, transformând vechiul cărbune al formulelor tradiționale în bijuteriile translucente și iradiante al adevărului credinței.” Astfel, metoda istorică trebuie să fuzioneze cu filosofia.

## VIII

### *Idealul vieții duhovnicești*

C riza filosofică din anii 1860 și-a găsit și o expresie teologică. Temele morale le-au obscurizat pe cele metafizice. Aducerea Bisericii „mai aproape de viață,” după cum se vorbea în acele zile, putea fi înțeleasă în mai multe feluri. Ar fi putut însemna autoritatea Bisericii asupra lumii, după cum a numit mai apoi Vladimir Soloviov „teocrația” – încercarea de a aduce cultura în Biserică și prin urmare renovarea ei – sau ar mai fi putut însemna adaptarea Bisericii la standardele trecătoare ale lumii, acceptarea și dobândirea culturii seculare a lumii după cum a fost ea formată istoric. Mult prea adesea și destul de naiv, rușii au decis în al doilea. rând asupra acestei probleme. Astfel, liberalismul Bisericii rusești a tins din ce în ce mai mult să se identifice pe sine cu viața lumească și cu existența zilnică mai mult decât cu teologia. Aceasta a însemnat o acceptare și o justificare naivă și „dogmatică” a bunăstării lumești și mundane, o „religie seculară” în sensul literal al termenului, fără beneficiul verificării ascetice. Sunt ușor conștienți că acest duh secular a derivat dintr-o sursă germană, adică o adaptare sau un supliment la pietismul

patriarhal al cultului contemporan a faptelor bune și a comodității caracteristice Germaniei protestante din anii 1840 și chiar în anii 1860. Mai multe cărți despre „faptele bune” au fost adaptate sau traduse în acele momente din germană în rusă.

Rușii acelor vremuri au învățat „moralitatea creștină” din pamfletele germane. Sub statutele din 1867, programul seminarului de teologie morală a fost realizat în conformitate cu „sistemul” lui Christian Palmer, cu „etica teologică” a lui Richard Rothe care a fost foarte recomandată.<sup>379</sup> Academia din Moscova (sub influența părintelui Teodor Golubinski) a aderat la ideologia lui Johann Sailer, în timp ce el era încă la Academia din Kazan, Filaret Filaretov a conferențiat despre teologia morală după De Wette.<sup>380</sup> Conferințele lui Platon, Filaretov despre teologia morală, care au apărut în 1854, au fost compilate mai întâi din sistemul catolic a lui Stapf, publicat simultan în latină și germană în anii 1840.<sup>381</sup> Platon a tradus cartea de *Înmormântări pentru clerici*, publicată în latină în anii 1840 în Viena.<sup>382</sup> Manualele părintelui P.F. Soliarski, *Note la teologia*

---

<sup>379</sup> Christian Palmer (1811-1875) care a fost un teolog protestant german care a publicat mai multe cărți în germană. Lucrarea sa *Die morale des Christentum* a apărut în Stuttgart în 1864. Richard Rothe (1799-1867), a fost un teolog luteran care a studiat în Berlin cu Schellermacher și Neander, fiind puternic influențat de pietism. După o lungă perioadă de secluziune cărturărească el a devenit apărătorul teologiei libere. Sistemul lui teologic este dezvoltat în *Etica teologică*, 3 volume 1845-1848, republicată în 5 volume (1867-1871).

<sup>380</sup> Johann Michael Sailer (1751-1832), episcop de Regensburg, timp de mai mulți ani, a predat etică la Universitatea din Dillingen în Bavaria și este considerat întemeietorul programului științific de teologie pastorală. Wilhelm DeWitten (1780-1849) a fost un teolog german și întemeietorul „școlii mitologice” a criticismului biblic.

<sup>381</sup> Iosif Ambrozie Stapf (1754-1844) a fost un teolog austriac. *Theologia moralis in compendium redactata* a fost manualul oficial pentru teologia morală în seminariile austriece.

<sup>382</sup> Textul latin a fost publicat în 1857 și traducerea rusă (care nu a conținut nici o indicație că era o traducere) apărută în Moscova în 1860. [Nota autorului]. Mechiretisten a fost numele unui ordin catolic întemeiat de Mechetar Sebastian (1676-1749), un lider național armean de o semnificație aparte. În 1717 ordinul a

*morală ortodoxă, apărut în 1860* au fost compilat din manualele germane, catolice și protestante.<sup>383</sup> Subsecvent celebrul sistem al lui Hans Martensen a fost tradus din daneză (la fel ca și cartea lui de dogmatică).<sup>384</sup> O influență similară a unor manuale străine poate fi detectată în literatura rusă de teologie pastorală. Reafirmarea momentului moral este caracteristică. Astfel, lucrarea Arhimandritului Chiril Naumov *Teologia pastorală* [*Pastyrskoe bogoslovie*, Sank Petersburg, 1853] a fost construită ca și o „expunere sistematică a obligațiilor morale a pastorului Bisericii.”

Insuficiența și imprecizia au fost remarcate în acele vremuri. Un pastor are obligații mai înalte decât cele „morale” – el are și obligații sacramentale. Arhimandritul Chiril nu a scris sub influențe străine, dar cartea lui a reflectat duhurile vremurilor și acest lucru s-a repetat în periodale care au urmat. În anii 1860 și 1870 jurnalul pastoral practic *Manual pentru pastorii de sate* aveau câteva articole despre cum trebuie făcută liturghia și despre cum trebuie rezolvate situațiile pastorale „din practica pastorală” sau mai presus de orice datoriile învățătoresți ale Bisericii. Cât se poate de caracteristic, statutul anilor 1867 a eliminat teologia pastorală sub Protasov în 1838 și l-a înlocuit cu „o cerere pentru pastori.” Teologia pastorală a trecut prin mai multe dezvoltări în seminarii. Laici ca profesorul V. F. Pevnițchi, care au ținut scaunul Academiei din Kiev pentru mai mulți ani, au predat acest subiect.<sup>385</sup>

Cei mai tipici reprezentativi ai unui creștinism moralizator și ai unei religiozități laicizate din instrucția academiei au fost părinții și profesorii Ioan Ivanșev (1826-1910), care a fost numit rector la Academia din Sank Petersburg după reforma lui. El a slujit ca și părinte aflat în reședință și la un anumit moment a conferențiat în teologie și filosofie la Universitatea din Sank Petersburg, devenind

---

deschis o mănăstire, o școală și o bibliotecă pe insula Sfântului Lazăr lângă Veneția. Mănăstirea a fost deschisă pentru publicație.

<sup>383</sup> A se vedea Smolici, *op. cit.* și Kartașev, *op. cit.*

<sup>384</sup> Hans L. Martensen (1808-1884) a fost un teolog luteran danez.

<sup>385</sup> V. F. Pevnițchi (mort în 1911) a fost profesor la Academia din Kiev.



mai apoi duhovnic și slujitor al curții. Idealul lui a fost facultățile teologice ale universităților germane. Este cât se poate de semnificativ că el a predat teologie morală și pedagogie la academie, căci rectorul a conferențiat în dogmatică. Ivanșev a inaugurat cursul său de instrucție cu o conferință despre predecesori bazată pe textul: „fariseii și cărturarii dețin locul lui Moise” (Matei 23:2). Audiența lui a înțeles că el se referea la Macarie și Ioan.

Predarea lui Ianișev a venit ca și so surpriză și părea prea semeață. Sinodul academiei a avut greutate în ceea ce privea aprobarea pentru publicație a tezei de doctorat a rectorului, a prezentat un manuscris în 1872 sub titlul de „Doctrina Statului despre conștiință, libertate și har în sistemul de teologie ortodox” [*Sostoianie uchenia o soversti, svodboe, i blagodati v pravoslavnoi sisteme bogosloviia i popytka k raz isasneiu etogo uchenia*]. Tratatul lui Ianișev a fost scris sub forma unei selecții critice a definițiilor dogmatice, care discuta concepțiile găsite în capitolele patriarhale, *Mărturisirea ortodoxă*, Catehismul, Sfântul Ioan Damaschin și „ilustrele cărți rusești” (cum ar fi cea a lui Macarie). Ianișev nu a găsit suficiente „metode de predare” în aceste cărți și a preferat să caute această precizie în altă metodă psihologico-filosofică. Revizuirile oficiale ale manuscriselor au găsit că „în anumite puncte de vedere, cel puțin în aparență, ele nu coincid cu învățăturile despre aceste subiecte expuse în sistemele noastre teologice și în cărțile simbolice.” Sinodul academiei a găsit dificil, din punctul de vedere al responsabilităților să permită publicarea unei cărți al cărui punct de plecare a fost o judecată și un criticism al „acelor expuneri al credinței autorizate de Sfântul Sinod.”<sup>386</sup> Lucrarea a început să fie o oprire completă în Sinod datorită „unei lipse de corespondențe semnificative” a învățăturilor care se dezvoltă cu ceea a acceptat și cu cărțile simbolice.<sup>387</sup> Judecățile Sinodului asupra cărții lui Ianișev

---

<sup>386</sup> Din întâlnirea de protocol din 14 octombrie 1872, [Nota autorului].

<sup>387</sup> A se vedea *ukase* din 19 martie 1873 [Nota autorului].

au fost susținute de Macarie și Ivanișev a fost capabil să publice conferințele lui numai la finele anilor 1880.

Ar fi interesant de comparat cursul lui Ivanișev cu teologia morală expusă de episcopul Teofan (Govorov, 1815-1894), predecesorii lui la Academia din Sank Petersburg. Cărțile lor tratează niște subiecte destul de diferite și diferențele sunt tipice. În esență, Ivanișev expune o moralitate naturală într-un duh optimist, trecând peste moralitatea ortodoxă. Este mai presus de orice o justificare a lumii în care trăim. „Binecuvântările pământești” sunt admise ca și niște mijloace necesare, fără de care creșterea morală este imposibilă, „fără de care faptele bune sunt imposibile.” Acestea nu se referă la proprietate și la bogăție în toate aspectele lor, ci și la „satisfacția” naturală care însoțește achizițiile și posesiunile și toate „bucuriile pământești.” Din acest punct de vedere, monahismul și ascetismul nu pot fi aprobate. În mistica contemplativă a asceților, Ivanișev s-a întâlnit numai cu quietismul și a numit „ascetismul” puterea muncitoare a rațiunii și voinței asupra a tot ceea ce este extern și neeliberat; în alte cuvinte, elaborarea unui caracter (comparat cu *die innerweltliche Askese* în protestantism).<sup>388</sup> După această exegeză, ascetismul se dovedește a fi un fel de „înțelepciune lumească.” Viziunile lui Ivanișev nu au fost în nici un caz originale – el pur și simplu a continuat tradiția unei „Ortodoxii simplificate,” ale cărui reprezentativi de marcă a fost în generațiile anterioare și părintele Pavski.<sup>389</sup>

Ulterior s-au făcut niște încercări de a construi o nouă fondată teologie morală ca și doctrină a vieții duhovnicești. Monahismul contemplativ a prins o nouă viață în Rusia de la începutul secolului al nouăsprezecelea, în mare parte sub influența ucenicilor marelui stareț Paisie Velicicovski, care a întemeiat case

---

<sup>388</sup> A se vedea H. Heppe, *Geschichte des pietismus und Mystik in der reformierten Kirche namentlich der Niederlande* (Leiden, 1879) și E. Sachsse, *Ursprung und Wesen des Pietismus* (Weisbaden, 1884).

<sup>389</sup> Despre părintele Gherasim Pavski a se vedea mai sus, nota 140.

într-o varietate de ermitaje rusești și schituri.<sup>390</sup> Instituția stareților [bătrâni înțelepți] a restaurat niște construcții mentale, ca și răspuns la o nevoie adâncă. Problema unei nevoi duhovnicești, a unei personalități creștine, a fost pusă și ridicată cu insistență. Noul curent a devenit repede observabil și ușor de detectat în toate. „Monahul rus” nu a apărut imediat în sinteza lui Dostoevski, nici nu este un accident că la ermitajul din Optina s-au intersectat căile lui Gogol, a vechilor slavofili, a lui Constantin Leontiev, Dostoevski, Vladimir Soloviev, Strakhov și chiar Tolstoi, care au mers acolo într-o vreme a unei neliniști mute și a unei torturi de neconceput, chiar mai înainte ca moartea să se intersecteze cu ei.<sup>391</sup>

Ermitajul de la Optina nu a fost un mediu duhovnicesc, la fel cum „influența moldoveană” nu a fost una singură și decisivă. Mai exista și prezența duhovnicească a Duhului Sfânt. Finele secolului al XIX-lea, în orice caz, poartă marca și semnele unei anumite mișcări tainice din destinul Bisericii ruse. Figura profetică a Sfântului Serafim de Sarov (1759-1833) poartă mărturie la aceasta prin exploatările duhovnicești, bucurie și învățăături.<sup>392</sup> Acest model

---

<sup>390</sup> Paisie Velicicovski (1722-1794) a fost liderul unei mari renașteri monahale în lume ortodoxă la finele secolului al XIX-lea. Un student la Academia din Kiev, el a fost nemulțumit de condițiile duhovnicești de acolo și a plecat mai înainte de a își termina cursurile pentru a găsi pe cineva să îl învețe deprinderile vieții monahale. Peregrinările lui l-au purtat prin toată Ucraina și eventual Muntele Athos, unde a rămas timp de 17 ani și unde și-a întemeiat propria lui comunitate, care se centra pe vechea tradiție ortodoxă a rugăciunii lăuntrice. Mai apoi Paisie și-a mutat comunitatea în Moldova, a stabilit centre monahale în Dragomirna, Secu și Neamț. Multele traduceri ale scriitorilor tradiționali ascetici și duhovnicești, la fel ca și cele ale ucenicilor lui, au răspândit o mare renaștere a monahismului contemplativ în muntele Athos, Moldova și Rusia. A se vedea partea I, pp. 159-161.

<sup>391</sup> A se vedea cartea despre Ioan B. Dunlop, *Starețul Ambrozie*.

<sup>392</sup> Serafim este unul dintre cei mai populari și mai mari sfinți ruși. Născut ca și Prokhor Moșinin în satul Kurțk, el a crescut ca și un creștin evalvios și pe la vârsta de treisprezece ani s-a decis să intre în Mănăstirea de Sarov. El și-a petrecut noviciatul dedicându-și majoritatea vieții rugăciunii și studiului Scripturii și a părinților, apoi a fost tuns ca și Serafim în 1786. În același an a fost hirotonit

de sfințenie proaspătă care l-a descoperit, l-a făcut să rămână o figură enigmatică. Lupta ascetică și bucuria, greutatea băătăiei în timpul rugăciunii și a ascensiunii eterale cerești, prefigurarea unei lumini lumești, au combinat minunat o modă pentru această figură. Un stareț infirm și șubred, „un serafim procopsit” mărturisește în fața tainelor Duhului cu o îndrăzneală neașteptată. A fost mai mult un martor decât un învățător, dar mai mult decât atât, ființa și viața sunt manifestări ale Duhului. Există o afinitate lăuntrică între Sfântul Serafim și Sfântul Tihon. Sfântul Serafim, cu invocațiile lui caută darurile Duhului, căutând mai mult vizionarii mistici antici, în special Sfântul Simeon.<sup>393</sup> Între părinți el a fost puternic citit și o tradiție imemorială a căutării Duhului reînnoită prin experiența lui.

Sfințenia Sfântului Serafim este concomitent antică și modernă. „Adevăratul țel al vieții creștine este dobândirea Duhului Sfânt a lui Dumnezeu.” Nu există și nu este posibil altceva – în cele din urmă tot restul poate părea. Nu există țeluri și alte posibilități – tot restul poate fi numai o simplă metodă. Când vorbim de cantitatea insuficientă a untdelemnului fecioarelor bune din parabola din Evangheliile, el nu a înțeles faptele bune, ci harul Duhului Sfânt. „Prin îndeplinirea faptelor bune, acele fecioare, prin nebunia lor duhovnicească, au presupus că creștinismul constă

---

diacon și în 1793 preot. Adevărata dorință a lui Serafim a fost de a trăi într-o izolare deplină și în rugăciune permanentă în sălbăticie afară din mănăstire până în 1810, când o sănătate slabă l-a forțat să se întoarcă în mănăstire. Totuși, el s-a închis în chilie, de unde a ieșit numai o singură dată, în 1815, pentru a binecuvânta un cuplu care a venit să îl viziteze, până când viața i s-a terminat în tăcere și singurătate în 1825 și a petrecut restul vieții sfătuind pe cei năpăstuiți și vindecând pe bolnavi care mergeau și ei să vadă acest *stareț* smerit. Există o mărturie scurtă a vieții Sfântului Serafim de A. F. Dobbie-Bateman, retipărită în volumul doi din *Colecția lucrărilor părintelui George P. Fedotov*, intitulată *O comoară a duhovniciei rusești*, pp. 246-265.

<sup>393</sup> Sfântul Symeon Noul Teolog (949-1022) a fost un mare mistic bizantin a cărui teologie exprimată în parte în celebrele sale poeme și rugăciuni, au oferit temelii pentru mișcarea isihastă de mai târziu. Există o versiune engleză a lucrărilor lui, tradusă de George A. Maloney, S.J. și intitulată *Imnele iubirii dumnezeiești* (Denville, N.J.: Cărțile dimension, n.d).

numai în săvârșirea de fapt bune, indiferent dacă ei dodândesc sau nu harului Duhului Sfânt sau dacă îl dobândesc ca și o consecință.” Duhovnicia se contrapune astfel moralismului. Între timp, sensul și împlinirea vieții creștine constă din împreună locuirea sufletului uman și schimbarea lui „în templul lui Dumnezeu, într-un membru strălucit al bucuriei veșnice.” Acestea sunt practic cuvintele Sfântului Simeon, căci experiența este aceeași (ar mai trebui să sugerăm influența literară). Duhul iasă dar este insistent. Se cere lupta ascetică, posesiunea. Harul care iasă în relief se face văzut într-o lumină inefabilă.<sup>394</sup> Sfântul Serafim aparține lăuntric tradiției bizantine, care a prins viață prin el.

În dezvoltarea Bisericii rusești sfințenia și erudiția au devenit lipsite de legătură. Tradiția starețului Paisie a descoperit parțial posibilitatea unirii și a fuziunii. Cea mai creativă a fost restaurarea unei tradiții contemplative și ascetice a bizanțului, care și-a găsit cea mai bună expresie în literatură. În anii 1840 ermitajul din Optina și-a asumat publicarea traducerilor patristice efectuate de starețul Paisie și ucenicii lui. Aceste lucrări au rămas în manuscris, deși circulau larg în copii făcute de mână. Stareții de la Optina Părintele Macarie (1788-1860) și Ivan Kireevski și-au asumat inițiativa publicației lor.<sup>395</sup> Părintele Teodor Golubinski, ar fi putut și el fi destul de folositor în capacitatea și îndatoririle lui ca și cenzor ecclesial, iar profesorul S. P. Șevirev a susținut proiectul. Filaret al Moscovei s-a dovedit a fi destul de simpatetic, deși mai apoi a devenit cumva perturbat. „Nu vor ca oamenii din Optina să publice mai mult dintr-o dată?” Golubinski a explicat că ei se

---

<sup>394</sup> A se vedea descrierea lui Motovilov a Sfântului Serafim în celebra *Zapiska protoiereia Vasilii Sadovskago i N. A. Motovilov* (Moscova, 1904). [Nota autorului]. Nicolae Motovilov a fost un nobil care a venit la Serafim pentru ajutor fizic, a fost vindecat de acesta și mai apoi a devenit unul dintre ucenicii lui cei mai apropiați. Unul dintre cele mai bune exemple este „Conversația lui Sfântului Serafim de Sarov cu Nicolae Motovilov cu privire la țelul vieții creștine,” retipărită în Feodotov, *Colecția lucrărilor*, vol 2, pp. 266-279.

<sup>395</sup> Despre Macarie, a se vedea capitolul VI, nota 114.

grăbeau cu scopul de a utiliza participarea și ajutorul lui, „fără de care nimic nu ar fi fost publicat.”

Prima lucrare care a apărut a fost cea a *Vieții* starețului Paisie [*Zhitie*, 1847], cu un apendice care conținea câteva din scrisorile lui la fel ca și cele ale prietenului Vasile Polianomerulski. Un eseu despre Paisie a fost publicat mai devreme în *Moscovitul* [*Moskovitin*, decembrie, 1845]. Traducerile de mai târziu au inclus predicile catehetice ale lui Teotoke; *Tradiția lăsată ucenicilor* a lui Nil Sorski, Varsanufie și Ioan, *Întrebări și răspunsuri*, predicile Sfântului Simeon Noul Teolog, instrucțiile catehetice ale lui Teodor Studitul, *Predicile despre iubire* ale lui Maxim Mărturisitorul (traducerea lui Terție Filipov); Scrierile lui Isaac Sirul, Talasie, Dorotei (în traducerea părintelui Clement Zedergol); predicile lui Marcu Ascetul; Predicile lui Orsisius (traduse din latină de părintele Clement); viața Sfântului Grigorie Sinaitul și alții.<sup>396</sup> Pe lângă cele menționate mai sus, frații monahali care au participat la munca de traducere i-au inclus pe părintele Leonida Kavelin (care mai de vreme au fost superiori mănăstirii Sfânta Treime, Părintele Juvenalie Polovstov (care a murit ca și arhiepiscop de Lituania) și părintele Ambrozie Grenkov (1812-1891), care mai apoi a devenit stareț la Optina.<sup>397</sup> Sub supravegherea părintelui Ambrozie o traducere „semislavă” a *Scării* a fost publicată.<sup>398</sup> Traducătorii ruși i-

---

<sup>396</sup> Despre Nil Sorski, a se vedea nota 91 în capitolul I. Despre Simeon Noul Teolog, a se vedea nota 21 în capitolul I. Sfântul Teodor Studitul (759-862), a fost starețul mănăstirii Studium în Constantinopol și un apărător al icoanelor împotriva atacurilor împăratului bizantin, Leon V. Despre Maxim Mărturisitorul, a se vedea nota 48 în capitolul VI. Marcu Eremitul, chemând la pocăință a scris *Despre cei ce cred că sunt îndreptățiți prin fapte* la începutul secolului al cincilea. Sfântul Grigorie de Sinai a fost un scriitor ascetic care a primit isihasmul în lumea greacă și în cea slavă la mijlocul secolului al XIV-lea.

<sup>397</sup> Despre părintele Leonida Kavelin, a se vedea nota 275, în capitolul VI.

<sup>398</sup> *Scara* este lucrarea Sfântului Ioan Climax, starețul mănăstirii de pe muntele Sinai (579-649). Aceasta portretizează viața ascetică ca și un urcuș duhovnicesc în treizeci de trepte, fiecare reprezentând un anumit an din viața Mântuitorului mai înainte de slujirea lui publică. *Scara* a avut mare importanță pentru tradiția

au inclus cărțile Sfântului Ioan Maximovici *Calea împărătească a crucii Domnului* și *Heliotropanrion*, la fel ca și *Scrisorile vieții bătrânului Macarie*.<sup>399</sup> Până la un anumit nivel publicarea de la Optina a repetat munca starețului Paisie, care a strâns un cerc de traducători în jurul lui. În scurt timp o serie de lucrări standard au fost puse în lecturile zilnice ale Rusiei pentru meditație și convingere duhovnicească.

Niște eforturi noi și independente au suplimentat vechile cărți traduse. Mai presus de orice, episcopul Ignatie Briancianinov (1807-1867) care ar mai trebui menționat. Intrând în mănăstire de tânăr, el a avansat pe scara ascultărilor monahale și mai mulți ai a slujit ca și superiorul mănăstirilor din Sergheiv, care nu era departe de Sank Petersburg. A devenit episcop de Stavropol în munții Caucaz. Un zelot strict al tradiției ascetice, el aparținea tradiției lui Paisie, prin ucenicii lui, renumitul părinte Leonid (care mai apoi a fost stareț la Optina). *Experiențele ascetice* ale episcopului Ignatie au fost scrise cu mare inspirație și expresivitate. Idealul sobrietății duhovnicești este trasat cu o discreție specială împotriva visării lui. Pregătirea ascetică, smerenia și negarea sinelui nu au obscurizat țelul tainic al întregii căi: dobândirea păcii lui Hristos, o întâlnire a sufletului cu Pelerinul și Oaspetele ceresc. „Ai venit! Nu pot vedea chipul venirii Tale, văd doar venirea Ta.” În Ignatie se poate simți întotdeauna o luptă împotriva influențelor mistice ale epocii alexandrine, care erau încă puternice în zilele sale. Viziunea lui asupra unei astfel de duhovnicii era seductivă, falsă și mult prea precipitată, nu sobră și direcționat împotriva mândrei și el a dezaprobat în întregime citirea cărților mistice eterodoxe, în special *Imitația Christi*! El vorbește de cultura seculară cu o anumită

---

bizantină isihastă și pentru dezvoltarea monahismului contemplativ în Rusia, de la Nil Sorski la Sfântul Serafim.

<sup>399</sup> Sfântul Ioan Maximovici (1661-1715) a fost mitropolit de Tobolsk din 1712 până în 1715.

asprime. „Învățătura este lampa înțeleptului.”<sup>400</sup> El frizează „agnosticismul.” Predicile lui despre renunțare conțin întotdeauna un nivel al lipsă de deziluzie care friza neliniștea. Destul de mult, nu este greu să prindem anumite trăsături ale acelorasi epoci alexandrine în facerea sa personală. Probabil și aceasta explică ascutimea negațiilor lui, lupta sa cu sine.

În notele sale despre o călătorie rusească, William Palmer ne relatează o poveste despre ermitajul din Serghiev în 1840, pe când Ignatie era superior. Aparent Palmer vorbea cu Ignatie și i s-a spus deschis despre îndreptățirea și criza lăuntrică a clericilor ruși.

Clericii noștri sunt cei mai deschiși dintre toți lumii ideilor noi și ciudate. Ei citesc cărți scrise de eterodocși și străini necredincioși, luterani și restul. Academia Duhovnicească este infectată cu niște principii inovative și chiar cu „lectura creștină” [*Khristianskoe chtenie*] cu care este infectată, deși periodicul conține mai multe traduceri din Sfinții Părinți. Rusia ar putea fi în acest moment într-o explozie de liberalism eretic. Există multe lucruri lăsate la o parte; am păstrat toate ritualurile și ceremoniile și crezul Biserici primare; toate sunt moarte: există puțină viață. Clericii seculari sunt păstrați într-o Ortodoxie ipocrită numai de frica poporului.<sup>401</sup>

Această caracterizare este făcută într-un fel vitriolic în care este înfrumusețată. În ea se poate simți cât de mult diverg cele două tradiții seculare – monahală și seculară, „neagră” și „albă,” chiar dacă el au fost frânte. O astfel de perspectivă îi conferă personalitate episcopului Ignățiu, cu toată neîncrederea și alienarea lui, care sunt mult mai de înțeles.

Orișicum era deplin înțeles în psihologia și obiceiurile lui intelectuale, un loc care era mai deplin prin celebrele sale dezbateri

---

<sup>400</sup> Cuvântul „vechi” este *vetkhii*, care în limbajul acelor vremuri însemna ceva care aparține trecutului, ceva care a fost înlocuit și împlinit, la fel ca și „Noul Testament” rus – *Vetkhii Zavet*. [Nota traducătorului].

<sup>401</sup> *Note la o vizită în Biserica rusă în anii 1840, 1841* (Londra, 1882), p. 206.



cu episcopul Teofan despre natura îngerilor și a duhurilor.<sup>402</sup> Ignatie a respins deplin orice posibilitate că orice ființă creată poate fi considerată deplin imaterială. Numai Dumnezeu poate fi considerat în acest fel și în acest sens ar fi imposibil să îl echivalăm sau să îl egalizăm pe Dumnezeu cu ființele create. Echilibrul presupune o anumită materialitate, o legătură cu spațiul și timpul. În cele din urmă, sufletul este legat de trup și există împreună cu el și prin urmare cu greu putem înțelege de ce trupul este în întregime material. Argumentul repetă parțial anumite motive patristice, dar influența idealismului filosofic repetă anumite motive platonice, în timp ce influența idealismului filosofic este cât se poate de prezentă. Ignatie se referă la relativitate în înțelegerea materiei, în conformitate cu doctrinele științelor materiale și identifică duhovnicescul cu eterialul. „Sufletul este un corp subțire, eteral, volatil, care ar avea toate aparențele unui trup inferior, toate membrele, până și la trăsăturile faciale; într-un cuvânt o asemănare deplină cu el.” În orice caz, acest lucru este reminiscent *filosofiei naturale* a tradiției patristice. Demonii intră și părăsesc o persoană la fel ca și aerul în timpul respirației. În obiecțiile lui, Teofan a accentuat cât se poate de mult simplitatea sufletului. Ar fi destul să recunoaștem relația lor dinamică. Orișicum, Teofan a recunoscut că sufletul este cumva îmbrăcat într-o anumită „întunecime, opacitate, eteralitate.” Într-o discuție teologică referințele la chimie sau matematică pot fi cu greu convingătoare. Argumentele lui Teofan cu greu puteau epuiza problema.

Nu este deloc caracteristic că în lucrările lui Ignatie doctrina învierii trupurilor ar fi trebuit să rămână complet neexprimată. Adevărat, el a văzut în toată natura sa un fel de semn tainic sau un simbol al „învierii morților.” Celebra sa *Predică despre moarte [Slovo o smerti, 1863]* vorbește ca și cum nu ar exista înviere. Dezmembrarea sufletului este portretizată în culori platonice. Moartea eliberează

---

<sup>402</sup> A se vedea Palmer, *op. cit.*; I Smolici, *Russisches Mönchtum* (Würzburg, 1953), I. Smolici, *Leben und lehre der Starzen* (Colonia, 1952), L. Denisov, *Mănăstirea imperiului rusesc* (Sank Petersburg, 1910).

sufletul din solzii unei corporalități aspre. Când ne reamintim că pentru Ignațiu sufletul este materializat delicat prin natură, atunci învierea se dovedește a fi imposibilă și lipsită de necesitate, devenind un fel de blestem al vieții.

Un continuator genuin și tipic al tradiției patristice în ascetism și teologie a fost Teofan Govorov, care pentru un timp a fost episcop de Tambov și mai apoi episcop de Vladimir. El a slujit puțină vreme ca ierarh și apoi trăit în retragere timp de 28 de ani și ermitajul din Vyšnesck în episcopia Tambov. El a dus o viață strictă și după câțiva ani acolo el a continuat cu o izolare totală, refuzând să primească pe cineva. De aici el este privit ca un zăvorât [*zavornik*].<sup>403</sup> Lui Teofan nu-i plăcea când oamenii vorbeau de retragere.<sup>404</sup> În aceasta nu există nimic despre retragerea unei eremit. Am privit departe ca să nu fiu perturbat – fără vederea celui mai strict ascetism, ci ca să pot lectura.” El a insistat întotdeauna că a refuzat să îi primească pe alții „din cauza unei preocupări cu studiul.” „De aici a urmat că suntem viermi de carte și nimic mai mult.” Caracteristic, în cererea lui de a fi tuns, scrisă în timp ce încă era la Academie, el s-a referit la studii teologice: „posesia unui stil smerit de a studia subiecte teologice și a duce o viață solitară, am luat votul de a îmi dedica viața liniștirii monahale pentru ca în viitor să pot slujii în Biserică și să le combin una cu alta.” Am făcut aceasta de dragul vieții liniștite și am luat voturile de a îmi dedica viața chemării monahale pentru ca în slujirea mea din Biserică să pot slujii unul altuia. De dragul teologiei și al vieții liniștite m-am pogorât de pe scaunul episcopal. Făcând așa el nu a rupt comunicarea liberă cu lumea. El și-a continuat munca pastorală ca scriitor. Corespondența lui a fost largă. Pentru mai mulți el a devenit un mărturisitor corepondent. Semnificația vieții solitare a lui Teofan nu trebuia exagerată. Din contră, el i-a avertizat pe alții

<sup>403</sup> *Zavornik* (pluralul de la *zavorniki*; *reclus* sau *inclus*) este un fel de monah ascet care s-a ascuns într-o peșteră sau chilie pentru rugăciune neîncetată.

<sup>404</sup> Aici există un joc de cuvinte care nu poate fi tradus. Ceea ce spune Teofan este că „ei au făcut *zapor* în *zavvor*.”

împotriva unei intrări solitare în viață care nu ar trebui privită cu ușurință.

Când rugăciunea este puternică totul își v-a oferi susținere în inimă în fața lui Dumnezeu, atunci vei avea retragere în inimă în fața lui Dumnezeu, atunci vei avea retragere din viața solitară... Căutați această solitudine, dar nu faceți fanfaronadă din ea. În spatele ușilor singurătății unii tânjesc după lume sau primesc toată lumea ca și o cameră închisă.

Teofan a absorbit în Academia din Kiev în același an ca și Macarie Bulgakov și ambii au fost tunși aproximativ în același timp. Simultan ei au fost transferați la Academia din Sank Petersburg, în timp ce Teofan ținea postul de conferențiar în teologie morală și pastorală. Munca lui sistematică de literatură ascetică datează din acele vremuri. El a încercat să reconstruiască toată doctrina „vieții creștine” după principiile ascetismului după cum au fost expuse de Sfinții Părinți. Subsecvent el a dezvoltat și a publicat conferințe pe care le-a ținut la academie; celebra sa carte *calea către mântuire* a fost realizată și exprimată în acest fel.<sup>405</sup> Teofan remarcă ajutorul și susținerea oferită de Ignațiu Bricianinov, care în acele momente era arhimandrit în ermitajul din Serghiev. Academia, de sub conducerea lui Protasov și a rectorului Afanasie l-au făcut pe Teofan inconfortabil. Datoriile învățătoresci l-au betejit foarte mult și numai atunci când bunul prieten a lui A. V. Gorski, Evsevie Orlinski a venit în Academia din Moscova că să își primească numirea ca și rector el a început să se simtă cumva mai bine. În curând el a voit să locuiască în Ierusalim ca și parte a misiunii ecclesiale care s-a format în acele vremuri sub supravegherea lui Porfirie Uspenski, care pe atunci era încă arhimandrit.<sup>406</sup> Consecvent el s-a întors de două ori să slujească la Academia din Sank Petersburg, mai întâi ca și conferențiar în drept canonic și mai apoi ca și rector. Călătoria în vest s-a dovedit a fi un eveniment

---

<sup>405</sup> *Put ko spaseniu*. Primele ediții au apărut din 1868 până în 1869 [Nota autorului].

<sup>406</sup> A se vedea mai sus, nota 44.

major în viața lui Teofan, extinzându-și orizonturile ecclesiale și împuternicindu-i viziunea despre lume cu un curaj ecumenic, o mare libertate duhovnicească și l-a făcut suplu, o mare libertate față de contextul cultural. În același timp Teofan stăpâna foarte bine greaca.

Activitatea literară a lui Teofan a avut o dezvoltare specială în timpul anilor lui de retragere. Mai întâi el și-a asumat un comentariu la Noul Testament; în al doilea rând l-a s-a decis să traducă *Filocalia* în rusă. Această muncă i-a luat timp de douăzeci de ani. Teofan a reușit să scrie numai un comentariu la epistolele Sfântului Pavel (cu excepția epistolei către Evrei). În opinia lui, Evangheliile, nu aveau atât de mult nevoie de comentariu cât de reflecție – astfel el a compus *Evanghelia istoriei cuvântului lui Dumnezeu*. Teofan s-a bazat întotdeauna pe comentariile Sfinților Părinți, în special cele ale lui Hrisostom și Teodoret, deși el a angajat comentarii occidentale moderne și s-a înconjurat de cele „mai goase” cărți. Între istorici Fleury a fost cel mai preferat, dar nu i-a plăcut de Neander.<sup>407</sup> Erudiția lui era demodată, totuși, sensibilitatea și abilitatea lui de a cuprinde duhul surselor primare a realizat deplina cest fapt. Comentariile lui marchează contribuția lui la munca biblică rusă și constituie o adăugire importantă la traducerea Noului Testament.

Încă din 1873 Teofan s-a pus pe muncă la traducerea lucrărilor ascetice. Volumul unu din *Filocalia* rusă a apărut în 1876. munca la restul a durat timp de mai mulți ani, volumele unu și cel final apărând numai în 1890, urmată mai apoi de colecția *Îndreptărilor monahale antice* ca și un fel de volumul șase. *Filocalia* rusă a lui Teofan nu este identică cu cea greacă și prin urmare pleacă de la versiunea slavă a starețului Paisie, care a apărut deplin în greacă. Teofan a omis anumite texte prezente în colecția greacă în timp ce

---

<sup>407</sup> Claude Fleury (1640-1723) a fost un celebru istoric bisericesc. *Istoria lui ecclesială*, care a apărut mai întâi în 1691 în Paris, a circulat în mai multe ediții și traduceri. Lucrările lui Fleury au ajuns numai prin 1414, dar au fost continuate de alții.

au adăugat multe lucruri noi. Alte porțiuni au fost adăugate numai într-o formă prescurtată sau sub formă de parafrază. De fapt el a tradus cartea ca să fie folosită pentru lecturile zilnice ca și un manual. Mai mult, el a tradus predicile Sfântului Simeon Noul Teolog în greaca nouă.<sup>408</sup> Monahii de la muntele Athos au publicat aceste cărți ca și traduceri, deși mulți l-au considerat pe Teofan mult prea erudit. „Din cauza bogăției intelectului său, comoara bogăției simplității inimii nu a fost oferită.”

Teofan a scris în mai multe jurnale religioase rusești, în special *Lecturi folositoare sufletului* și la un moment dat *Conversațiile domestice* ale lui Askochenski, au fost eseurile lui împotriva lui Ignatie Birancianinov care au fost și publicate. El a cheltuit mult timp pentru corespondență. Scrisorile lui s-a schimbat de la mult ori în articole și predici și una dintre cele mai importante lucrări ale sale, *Scrisori despre viața creștină*, au fost compuse din niște scrieri private scrise original prințesei P.S. Lukomskaia și mai apoi adaptate publicației.<sup>409</sup> Câteva colecții de acest fel ale scrisorilor lui au fost publicate. Teofan a ținut mai multe predici înainte de a părăsi mănăstirea, dar a revenit aproape obsesiv la tema vieții duhovnicești și cum „să ne acomodăm cu el.”

Din locul lui de retragere Teofan plin de atenție și cu neliniște a urmat vieții Bisericii de afară și a fost foarte nemulțumit și perturbat de tăcerea și lipsa de activitate a autorităților religioase. Îi era frică că „credința se evaporă” în societate și între oameni. „Peste tot preoții dorm.” „După o generație sau cel puțin după două, Ortodoxia se v-a usca.” El s-a temut ca mai mulți să nu

---

<sup>408</sup> Nicodim de la Muntele Athos (1748-1809), un monah la mănăstirea atonită Dionisiu, a primit apelativul de „aghioritul.” O dată cu Macarie Notara, el a publicat *Filocalia* în 1782 în Veneția. Paisie a publicat *Filocalia* în Sank Petersburg în 1793. Influenta lui lucrare este o compilație de lucrări mistice și ascetice a părinților isihăști. El a mai lucrat cu Macarie la *Encheiridion* și *Everghetikos* și cu Agapie Leonardos la *Pidalion* care este o colecție de canoane vechi. Nicodim a fost criticat de contemporanii lui pentru faptul că susținea deasa împărtășanie.

<sup>409</sup> A se vedea referirea la nota 151.

înțelegea de ce alții nu s-au bucurat de neliniștile și agitația lui. „Ar trebui stabilită o întreagă societate de apologeți care să scrie și numai să scrie și iarăși să scrie.” El nu a avut nici o credință în eficiența misiunii oficiale sau chiar în societățile misionare și visa la o „apostolică ieșire la popor.” „Trebuie să fim pe poziție și să mergem peste tot, arzând, aprinzând inima prin niște discursuri vii.” El a insistat pe reexaminarea și relucrarea cărților liturgice, vorbind frecvent și criticând incapacitatea lor de a fi înțelese și despre greșelile unor traduceri acceptate. „Unele din slujbele noastre sunt în întregime imposibil de pătruns.”

Ierarhia noastră nu găsește oare această lipsă de orientare plictisitoare fiindcă ei nu o aud, șezând la altar... fiindcă ei nu știu câtă obscuritate se găsește în aceste cărți și tocmai fiindcă traducerea nu a mai fost revizuită timp de un secol.

O traducere nouă, „completă și clarificată” a întregului ciclu ar fi fost cea mai bună soluție și munca ar fi trebuit să înceapă imediat. El a simțit că la celebrarea din 1887 a 400 de ani de la botezul rușilor ai fost un pretext potrivit. „O nouă traducere a cărților de slujbă era necesară și nu putea fi renunțată.” Nu s-a întreprins nimic. Sinodul nu a avut vreme să se gândească la această problemă – era prea preocupat. Între timp sectarianismul creștea fiindcă nu s-a realizat nici o corectare la traducerea cărților. Teofan însă a mers mai departe.

Cărțile de slujbă aveau nevoie de amendamente, în conformitate cu scopul lor... În cele din urmă, între greci exista o revizuire constantă a cărților liturgice... A se compara Octoihul... grecii au multe lucruri noi.

O astfel de libertate creativă își găsește o expresie constantă în diferite piese ale sfaturilor lui Teofan. „Vreți un monahism real? Unde îl ve-ți găsi?” Este ascuns și invizibil – ceea ce se poate vedea este un fel de indulgență. Din când în când se pare că ar fi mai bine dacă monahii ar putea vi văzuți și viața după în retragere să țină de exemplul vechilor monahi.” În cele din urmă, starețul Paisie nu a găsit nici un „ghid real.” Ar fi bine să trăim în grupuri de doi sau

trei cu sinaxe comune și să căutăm sfatul cărților, Cuvântul lui Dumnezeu și Sfinții Părinți. Este important numai un lucru: dobândirea vieții duhovnicești. „Dumnezeu și sufletul singuri acesta este monahul” „Chilia lui este o fereastră sper rail” „Când există o mănăstire în inimă nu mai este important dacă mai există sau nu clădirea mănăstirii.” Ceea ce este important este să stăm conștienți în fața lui Dumnezeu, „stând mental în fața lui Dumnezeu în inimă.” Aceasta este o rugăciune chiar fără cuvinte. „Chiar dacă nu au luat niciodată cartea de rugăciuni în mână... rugăciunea ta din inimă v-a face rugăciunea pe care o citești superfluă.” Nu este nevoie de cuvintele altora decât numai de cuvintele tale. În anii 1870 Teofan a avut niște diferențe de opinie cu Părintele Ioan de Kronștandt despre rugăciunea lui Iisus și despre invocarea numelui lui Iisus.<sup>410</sup> Teofan a scris o lucrare specială pe acest subiect, deși a rămas nepublicată.

Idealul religios al lui Teofan ar putea fi cel puțin descris ca fiind condiționat cultural. Planurile lui nu pot fi discernute ca și cum niște comentarii ar putea fi aplicate l-a „responsabilitățile relative” ale creștinilor din diferite situații. Mai presus de orice idealul său a fost cel al vieții duhovnicești. Tema lui preferată a fost sufletul care stă cu umilință în fața lui Dumnezeu, în pocăință sau rugăciune. „Mântuitorul este toată nădejdea și de aici cea rugăciune neîncetată „Doamne miluiește.” Creștinul urcă la Dumnezeu prin pocăință și tăiește în El și în „uimire se afundă în infinitatea lui inefabilă din El și locuiește într-o ordine dumnezeiască, contemplând și rugându-se plin de reverență și uimire la această ordine cerească a ființei și a vieții.” Teofan a

---

<sup>410</sup> Ioan Sergheev de Kronștadt (1829-1908) a fost un membru remarcabil al clericilor care a slujit la baza navală din Kronștandt afară din Sank Petersburg. Principala sa lucrare a fost *Viața mea în Hristos*. Trebuie remarcate munca sa caritabilă extensivă. Ioan a instituit câteva schimbări în ritualul ortodox din propria lui parohie. El a insistat pe deasa împărtășanie, a coborât iconostasul astfel încât altarul era vizibil și a condus niște spovedanii publice unde toți își strigau păcatele lor cu voce tare. Biserica rusă din exil l-a declarat sfânt în 1830.

combinat ascetismul patristic cu psihologia romantică și *filosofia naturală*. El a participat pentru o vreme la conferințele lui Teofan Avsenev în timp ce era student la Academia din Kiev și în „solitudinea” lui el nu a uitat problemele psihologice (bazate pe lucrarea lui Schubert *Geschichte der Seele*).<sup>411</sup> Într-una din scrisorile lui, care se referea direct la Avsenev și Schubert, Teofan a dezvoltat o idee destul de curioasă despre animarea universală a lumii, despre „scara forțelor nepământene” din natură, forțe care „construiesc lucruri” în limitele unei ordinii providențiale. „Totul își are o forță imaterială, care o susține și o formează ca și un fel de creație fixă.” Aceste forțe au un „caracter duhovnicesc” – o anumită „capacitate pentru instinct” care este inerentă în lucruri. Aceste forțe combină așa numitul „suflet al lumii.” Acesta este substratul lor comun. Lumea sufletului este singurul obiect al unor influențe dumnezeiești directe; Dumnezeu nu influențează direct „forțe” și lucrurile individuale. „Ideea tuturor lucrurilor create” a fost vărsată în lumea sufletului încă de la creație – astfel lumea sufletului – „instinctiv” s-a realizat la niște momente potrivite sau „le-a manufacturat” la semnul și la stimularea lui Dumnezeu. Natura are o anumită putere creativă responsivă. Când Dumnezeu a spus: „fie ca pământul să de-a vegetație, lumea sufletelor L-a auzit și a împlinit porunca Lui.”

În compoziția ei lumea este îndoită: „suflet” și „element”, materie. Sufletul lumii „manufacturează” lucruri individuale din aceste „elemente.” „În acest suflet există un chip sensibil din ceea ce a fost creat acest element.” Sufletul are gradații: „un anumit fel de suflet chimic” și mai apoi unul superior – vegetabil și în cele din urmă unul animal. Toate aceste suflete, acești descendenți ai sufletului sunt în schimb „afundați în lume,” dizolvați în acest substrat prim. „Sufletul omului nu poate fi amestecat aici; în schimb duhul îl trage în jos la moarte.” Duhul îl împarte pe om în natură și conștiința și libertatea îi este dată omului în duh.

---

<sup>411</sup> Gotthilf Heinrich von Schubert (1780-1860) a fost un naturalist german luteran. Cea mai importantă lucrare a sa a fost *Geschichte der Seele*, publicată în două volume în Stuttgart în 1830.



Când am ajuns la facerea omului, pământului nu i s-a oferit porunca să: „să fie.” Ci, în taina Sfintei Treimi au existat cuvintele: „să facem.” Când Dumnezeu L-a creat pe om, mai întâi El a format trupul din pământ. Ce fel de trup era acesta? Un trup viu, un animal cu formă umană, cu sufletul unui animal. Apoi Dumnezeu a suflat propriul Lui duh asupra lui și dintr-un animal omul a devenit un înger în forma umană.

Compunerea umană duală – naturală și duhovnicească – a predeterminat datoria vieții umane: duhul trebuie să stăpânească natura.

Teofan notează similaritatea teoriei lui cu doctrina lui Leibniz a monadelor. Pentru el teoria romantică a explicat fenomenele hipnotismului și străvederii, care l-au interesat destul de mult. „Căderea și răscumpărarea sunt cu ușurință reconciliate.” Totuși, Teofan a accentuat că el numai face o ghicire. Știm mai puține despre lumea materială decât despre cea duhovnicească și „vom rămâne la suprafață” căci nu avem nevoie să mergem mai departe. „Stăpânia elementelor care slujesc în lume se v-a extinde, totuși aceasta nu înseamnă încă cunoaștere, ci mai mult capacitatea de a face vizibil ceea ce este descoperit din propria inițiativă. Anumite probe sunt veșnic ascunse de la noi. Totuși, rațiunea capabilă de penetrație duhovnicească ar putea cuprinde o „idee fixă ascunsă” din toate lucrurile ca și o viață „creatoare de esență.” O astfel de cunoaștere este accesibilă omului prin har, căci acest domeniu se „potrivește domeniului intelectului dumnezeiesc, unde stă comoara Dumnezeului Rege.” Nu putem nădăjdui să oprim acel domeniu al voinței de sine.

Teofan nu a construit nici un sistem edificator, nici dogmatic și nici moral. El nu a voit decât să prindă contururile vieții creștine și să arate calea vieții duhovnicești și în aceasta stă semnificația lui istorică incomparabilă. El a continuat și a completat încercările duhovnicești ale starețului Paisie traducând *Filocalia* rusă și fiind capabil să construiască o viziune vie asupra lumii într-un duh și stil patristic.

Din acest moment înainte schisma tragică din societatea rusă ecclesială, divergența dintre Ortodoxia „ascetică” și cea „simplificată”, asceza duhovnicească și moralismul, au devenit din ce în ce mai profunde. În acest sens, trebuie să îl menționăm pe Părintele Ioan Serghiev (1829-1908), a cărui semnificație pentru teologia rusă nu a fost discernută în întregime. Părintele Ioan de Kroștandt a fost văzut habitual mai mult ca și un pastor practic, filantropist și om de rugăciune. Mai rar a fost citit remarcabilul lui jurnal *Viața în Hristos* ca și o operă teologică. Bineînțeles, nu conține nici un sistem teologic, ci o experiență teologică și o mărturisire a acestei experiențe. Este jurnalul unui contemplativ, nu a unui moralizator. Rugăciunea nu este lirică, nici măcar un fel de întristare a sufletului, ci mai mult întâlnirea sufletului cu Dumnezeu, vânturarea Duhului, o realitate duhovnicească.<sup>412</sup> Cu claritate și autoritate, părintele Ioan mărturisește spre taina Bisericii ca și un trup singur și cum prin ea trăiește Sfânta Împărtășanie. „Noi suntem un trup al uneia și aceleași iubiri. „Toți suntem un trup al iubirii...Toți suntem o substanță compactă. Noi toții suntem una.” Părintele Ioan ar putea fi comparat cu liderii „mișcării liturgice contemporane” din Occident.<sup>413</sup> Euharistia este afirmată din nou ca și rodul existenței creștine. Acceptarea tainică și sacramentală a Bisericii, care în secolul al XIX-lea a devenit atât de slăbită, în special din cauza unor infirmități duhovnicești, este revitalizată și restaurată, din nou de o teologie teocentrică, din cauză că a depășit ispita unui umanism teologic. „Totul este Dumnezeu nimic nu este al nostru.” „Căile uitate ale cunoașterii existențiale ale lui Dumnezeu sunt descoperite de părintele Ioan și „experiența” lui

---

<sup>412</sup> Opiniile părintelui Ioan despre rugăciunea lui Iisus și a numelor dumnezeiești [nota autorului].

<sup>413</sup> A se vedea E. B. Koetner, *Renașterea liturgică din Biserica romano catolică* (Chicago, 1954); T. Klauser, *Liturgia occidentală și istoria ei; unele reflecții despre studii recente*, tradus de F. L. Cross (New York, 1952); L. Bouyer, *Evlavia liturgică* (Notre Dame, 1955); L.C. Sheppard, ed., *Mișcarea liturgică* (New York, 1964); T. Bogler, *Liturgische erneuerung in aller Welt* (Maria Laach, 1950).

duhovnicească a unui „psihologism” duhovnicesc este depășită. Viața duhovnicească și experiența tainelor constituie singura cale de reabilitare a unui realism dogmatic. Aceasta ar putea însemna o întoarcere la calea Sfinților Părinți.<sup>414</sup> Întoarcerea nu a fost numai o simpatie și imitație istorică – a fost o renaștere și o reînnoire în Duhul Sfinților Părinți. „Biserica este și rămâne un adevăr veșnic.”

Totuși, lupta cu un moralism inovator era încă iminentă.

## IX

### *Lev Tolstoi – un sectar educat*

**A**nii 1870 au reprezentat o deșteptare moralistă-religioasă de prim rang la toate nivelele societății. Mișcarea intitulată „ieșirea la popor” a fost una dintre culminații. Mai mult, din 1860, mișcarea sectară a crescut din ce în ce mai puternic între oameni. Mai întâi, a fost o „căutare de adevăr,” o neliniște cu privire la lipsa de adevăr în viața socială și în cea personală, care a fost de mai multe ori combinată cu neliniști apocaliptice, frică sau nădejde – frică în fața lui Antihrist sau nădăjduirea celei de a Doua Veniri.<sup>415</sup> În al doilea rând, a existat o sete de „convertire” sau „deșteptare,” un punct de întoarcere

---

<sup>414</sup> A se remarca legăturile părintelui Ioan cu ermitajul lui F. Ioan și ucenicii episcopului Ignațiu. [Nota autorului].

<sup>415</sup> Nici una dintre sectele Peregrinatorilor [*Stranniki*] sau a Adventiștilor [nota autorului]. Peregrinatorii au fost o branșă a Vechiului crez întemeiat de un om pe nume Evfimie în secolul al XVIII-lea. Ei au simțit că vechii credincioși sau „compactii” [*soglasie*] au devenit cinstitori a unei gambe și prizonieri a lui Antihrist. Luându-și voturi ca să devină pelerini, ei au călători mai multe căi și au evitat contactele cu oficialii de stat, pe care i-au privit ca și Agenți a lui Antihrist. A se vedea N. Ivanovski, *Vnutrenoe ustroistvo sekty strannikov illi begunov* (Sank Petersburg, 1901). Adventiștii, întemeiați de William Miller în Statele Unite la începutul secolului al XIX-lea, și-au luat numele din crezul lor iminent în venirea lui Hristos. Mai întâi ei au fost de acord în general că venirea o să aibă loc în anul 1843, mai apoi de data de 22 octombrie 1844.

decisiv în viață sau o încredere față de ceva mai bun. Acesta a fost un nou val de pietism, care acum izbugnea în noile straturi sociale. Stundismul s-a dezvoltat foarte mult în sudul Rusiei, sub influența directă a unor mișcări similare din coloniile germane, unde mai presus de orice, sectarii au fost cei care au fost coloniștii (între ei așa zișii „deșteptați” din Bavaria și Würtemberg din anii 1820).<sup>416</sup> Este interesant faptul că *Istoria victorioasă* a lui Jung Stilling a circulat destul de mult între molocani.<sup>417</sup>

Această sensibilitate morală, această impresionabilitate mărită a conștiinței, caracterizează toate sectele perioadei. A fost umbra unei sentimentalism, un nou paroxism a unui utopianism supra simplificat care prin niște sentimente bune și prin sfaturi a rezolvat simpla dimensionalitate a frânturilor tragice și a contradicțiilor din viață. O mișcare similară este de observat în cercurile mai înalte. Mai presus de orice, a fost „schisma societății de sus” provocată în timpul anilor 1870 în predicile domnului G.V. Redstock.<sup>418</sup> Predicile lui erau tipice despre „convertirea” și „renașterea” sau „deșteptarea” inimii, „justificarea prin credință,” stimularea unor sentimente creștine bune. Aparent Redstock și-a

---

<sup>416</sup> A se vedea G. Maron, *Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar von Schwenckfeld* (Stuttgart, 1961) și G. H. Williams, *Reforma radicală* (Philadelphia, 1962).

<sup>417</sup> Despre Jung Stilling, a se vedea capitolul VI, nota 90. *Istoria victorioasă a religiei creștine* (1799) a apărut subordonarea umanității la o formă superioară de religie. *Molocanii* sau „băutorii de lapte” au apărut mai întâi în regiunea Tambov la mijlocul secolului al XVIII-lea. O sectă mistică cu învățături care se asemănau protestantismului evanghelic, care a prins priză în clasele de mijloc și cele de jos și cele puțin educate rusești. Numele sectei derivă din faptul că refuzau să postească.

<sup>418</sup> Domnul G. V. Redstock (1843-1913) a fost un predicator evanghelic din aristocrația britanică. După ce a terminat la Oxford, Domnul Redstock a început să își predea propria interpretare la Evanghelii și s-a dezvoltat faptelor filantropice în Europa. El și-a predicat însușirea lui religioasă în Anglia, Franța, Olanda și Elveția și India dar în Rusia și-a lăsat amprenta. El a călătorit în Rusia în 1874, 1875-1876. Aristocrația din Sank Petersburg a fost cât se poate de receptivă față de misiunea lui.

oferit cele mai multe din simpatiile lui Fraților din Plymouth.<sup>419</sup> El l-a prețuit mult Guyon și Jung Stilling și a avut mai multe premoniții apocaliptice. S-au făcut mai multe comentarii despre contele A.A. Tolstoi. El a scris cu multă simpatie despre el lui Lev Tolstoi ca fiind cel mai „gentil și mai rafinat sectar.”<sup>420</sup> Partea lui slabă a devenit imediat aparentă. „El nu știa nimic despre natura umană și nu a acordat nici cea mai mică atenție, fiindcă în conformitate cu sistemul ei fiecare persoană poate într-un singur moment să își verse patimile și înclinațiile rele pur și simplu dorind să se apropie de Domnul.” „El a fost un necredincios deplin. Am vorbit cu el în grădină, am vorbit singuri și a plecat de acolo ca și creștin.” Acestea sunt ultimele cuvinte ale lui Redstock.

În 1876 ucenicii lui Redstock din Rusia și-au stabilit Societatea pentru Promovarea educației religioase și a celei Morale. Principalii lor membrii au fost Vasile A. Pașkov, baronul Modest M. Korf, contele A. A. Bobrinskoi, prințesa Dondukova Korsakova, Teodor G. Ternier și uneori Nicolae S. Leskov.<sup>421</sup> În

---

<sup>419</sup> Frații din Plymouth (cunoscuți ca și darbiști și frați exclusivi) au apărut în Irlanda în jurul anilor 1828. Ei au fost stimulați de profețiile lui Edward Irving.

<sup>420</sup> Despre scrisoarea lui A. A. Tolstoi a se vedea 28 martie 1876 către Lev Tolstoi cu privire la Redstock, a se vedea *Tolstovski muzei* I, (1911), pp. 267-269. [Nota autorului, din bibliografie].

<sup>421</sup> Colonelul Vasile A. Pașkov a fost un filantropist bogat care în 1878 a devenit liderul mișcării Redstockiste care a devenit cunoscută ca și pașkovism. Pașkov a organizat societatea pentru Încurajare Duhovnicească și etică în 1876 și Palatul de la Pașkov a fost situl a mai multor întâlniri revivaleiste. Sub cenzura Bisericii, această mișcare a devenit cunoscută ca și „schisma din aristocrație.” Pașkov a fost exilat în 1884. Baronul Modest Adreevici Korf (1800-1876) a fost membru al nobilității din Courland. Korf a devenit o importantă figură politică. Ofițerii lui au inclus controlul afacerilor în Comitetul Miniștrilor în 1831, membru al Consiliului de Stat în 1843, Șef de Comitet central din 1855 până în 1856, capul Bibliotecii Imperiale din 1849 până în 1864. El a scris *Ascensiunea la tron a lui Nicolae I* (1848) și *Viața contelui Speraski* (1861). În 1884 Korf a fost exilat din cauza activităților lui Pașkoviste. Contele A. P. Bobrinskoi (mort în 1894) a fost colonelul corpului de nobili și Ministrul Transporturilor. El și-a dedicat toate energiile și bogăția în ultimii douăzeci de ani din viața lui mișcării evanghelice.

stilul lui noul grup a aproximat primele societăți biblice, dar s-a mai adăugat ceva din mișcarea „ieșirii al popor.” Un element filantropic a fost exprimat vivid (vizitarea închisorilor și citirea Sfințelor Scripturi deținuților). Nu este accidental faptul că noi pamflete scrise original în rusă sau traduse în rusă au fost traduse în timpul lui Alexandru I și care acum au fost retipărite pentru distribuție. La început predicatorii nu s-au diferențiat de Biserică. Dar exclusivitatea sectară a început repede să crească și contactele cu alte secte (luptătorii cu duhurile, baptiști). Apoi autoritățile au intrat în joc și rugăciunile întâlnirilor „pașkovite” au fost suprimate, avându-i pe primii lideri forțați să plece din Rusia în 1884.

În astfel de circumstanțe istorice criza religioasă și „convertirea” lui Lev Tolstoi (1828-1910) la finele lui 1870 a încetat să mai apară ca și un episod individual și izolat și influența lui psihologică devine înțeles. În *Mărturisirea* sa Tolstoi își reamintește de viața lui în termenii tipici ai unei scheme de „convertire”, deși convertirea lui nu a fost una instantanee.<sup>422</sup> El a fost un depravat și un sălbatic, dar iată că și-a recăpătat privirea și și-a văzut greșelile și a înțeles. Eseul este un comentariu, nu o poveste. Toată viața lui este prezentată în termenii unei revoluții istorice. Din „păgân” el a devenit un „creștin”; din artist a devenit un predicator și un moralist. Această schemă convențională este cât se poate de nesigură. *Mărturisirea* este mai presus de orice o muncă artistică, nu o admitere naivă și a fost scrisă într-un stil propriu lui Tolstoi, începând cu jurnalele lui tinerești, cu „jurnalele sale franklin,”

---

Statutul și pământurile lui agricole i-au lăsat o impresie bună asupra lui Tolstoi. Bobrinskoi s-a retras din postul lui de Ministru al Transporturilor în 1882 când Poddenoștev era presat să plece în exil în Pașkov și cu el. Nicolae Semenovici Leskov (1831-1895) s-a mutat în Sank Petersburg în 1861 și aici și-a început prolifică sa carieră literară. În 1876-1877 Leskov a scris *Schisma din înalta societate: domnul Redstock și ucenicii lui*, în care a exprimat lauda și scepticismul lui față de Redstockism.

<sup>422</sup> Celebrele *Confesiuni* ale lui Tolstoi [*Isповед*] au fost scrise în 1879 și 1880, dar ele au fost interzise în Rusia și au putut fi publicate numai în Geneva în 1884.

„jurnalul slăbiciunilor.”<sup>423</sup> Bineînțeles că el a experimentat un șoc puternic la finele anilor 1870 – „criza sa religioasă.” Nu a fost prima criză din viața lui Tolstoi și furtunosul lui șoc duhovnicesc nu a marcat nici o schimbare în viziunea sa despre lume. A fost o ridicare dintr-o sferă psihologică închisă. Experiența a fost usturătoare, dar nu i-a clătinat sfera.

În criza lui Tolstoi au fost combinate două elemente. Mai întâi a existat o criză perplexă.

Au început să apară momente de îndoială, momente în care viața părea că se oprește, ca și cum nu mai știam cum mai puteam merge înainte trăind sau ce aveam de făcut și am devenit pierdut și am căzut în disperare. Aceste momente de perplexitate au început să apară din ce în ce mai mult, întotdeauna în aceeași formă. În momente când viața începea să se oprească s-au ridicat același probleme: de ce? cum? când?

A fost un atac de reflexie acut, o interogație de sine uimitoare despre sensul vieții, despre sensul acțiunilor individuale. Răspunsul a fost același. „Adevărul este că viața este lipsită de sens.” Al doilea element a fost mult mai profund. A fost o barieră peste moarte – o atracție, o remorcă, o putere fatală și captivă.

Nu am voit necesar să mă sinucid. Puterea care mă scotea din viață era mai mare, mai completă și ceva mai mult decât o dorință. A fost o putere similară cu o aspirație generală pentru viață, doar că una dintr-o direcție opusă. Cu toată tăria mea m-am luptat împotriva vieții. Nu știam ce voiam. Îmi era teamă de viață, am luptat împotriva ei, dar în același timp am voit ceva de la ea și fiindu-mi frică de moarte, am folosit toate trucurile cu scopul de a nu mă lăsa lipsit de viață.

Ceea ce este caracteristic aici este instabilitatea duală și mentală a fricii a disperării metafizice. „Nu pot vedea nopțile care mă duc spre moarte. Văd numai moartea, căci este adevărată. Tot

---

<sup>423</sup> Se face referire la notele lui Benjamin Franklin „Reguli de conducere,” în care el s-a privit pe sine ca fiind ascendent pe scara virtuților.

restul sunt doar minciuni. Singurul adevăr este moartea. Aceasta a fost o frică împotriva anihilării și a dispariției. „Există vre-un sens în viața mea care nu v-a fi distrus de moartea mea care se apropie și de distrugere?” Aceasta a făcut moartea insuportabilă. Pentru ce? „Moartea v-a venii și v-a distruge totul.” Aceasta este oroarea „neființei,” frica de a fi abandonat și uitat de lume. „Este sentimentul fricii de a rămâne un orfan, a fi lăsat la o parte într-o lume deplin înstrăinată – o nădejde de un anumit fel.”

Această criză a fost rezolvată când un nou sentiment al vieții a fost născut, când a reapărut convingerea că omul nu este singur pe lume. „Ciudat, forța vieții s-a întors la mine și nu era una nouă, ci una veche, aceiași care m-a captivat în primele zile ale viții.” Această ultimă admitere este deosebit de importantă. Tolstoi mărturisește că nimic nu a nou nu a fost născut, că el a rămas neschimbat. Nu a rămas nimic născut, că el a rămas neschimbat. Nu a existat nici o întâlnire, nici o experiență mistică, revelație, ruptură. A devenit clar că al cunoaște pe Dumnezeu și a trăi a devenit unul și același lucru. Dumnezeu este viață. Viața care îl caută pe Dumnezeu și fără de Dumnezeu nu v-a exista viață. Aceasta este limita celei mai „crunte imanente”, fără nici o nădejde, o ruptură; totul este incomplet.

Experiența lui Tolstoi conține o contradicție decisivă. Fără îndoială el a avut temperamentul unui predicator sau moralist, dar îi lipsea experiența religioasă. Tolstoi era deplin areligios – a fost în întregime nedăruit. Dimitri Ovsianiko-Kliukovski, în zilele sale, a făcut remarcat acest punct de vedere.<sup>424</sup> În doctrina lui Tolstoi el a văzut numai un surogat pentru religie, potrivit numai „unor sectari educați.”

Ovsianiko Kulikovski și-a bazat judecata pe un umanism religios, dar observația lui este acurată. „Doctrina sa este uscată, rațională, raționalistă. Nu este o religie a Duhului, ci a silogismelor. Tolstoi a crezut într-o schemă a unui pozitivism moral care pare

---

<sup>424</sup> A se vedea D. Ovsianiko Kliuchevski, *Istoria inteligenței rusești* (Moscova, 1907).



cumva stoic. El l-a valorizat genuin pe Epictet și pe Seneca. „Acesta este alfabetul adevărului creștin.” Când după ce a urmat o criză, Tolstoi a continuat să caute credința, în realitate el nu a crezut atât de mult în crezurile altora, începând cu presupuzițiile lui lungi și neschimbătoare.

În nici un caz Tolstoi nu și-a tras viziunea sa creștină din evangheliile. El a alăturat Evangheliile la viziunea sa și pentru aceasta este ușor să le găsim sau să le adaptăm. Pentru ei Evangheliile sunt o carte compusă cu multe secole în urmă de „oameni proști educați și superstițioși” și ar fi imposibil să le acceptăm în întregime. El nu a avut deloc criticismul științific în minte, ci pur și simplu o alegere și o selecție personală. Într-unul din eseurile lui el oferă o metodă destul de caracteristică. Cu un stilou în mână, fie ca toți să citească Evangheliile și să sublinieze ceea ce poate fi înțeles, esențialul din ele. Deși tăria unității rațiunii paginilor ei din fiecare secție trebuie să coincidă în întregime. „Mai întâi de orice trebuie să credem în rațiune și apoi să alegem, din toate scripturile – iudaice, creștine, musulmane, budiste, chinezești și cele moderne și seculare – tot ceea ce este de acord cu rațiunea, renunțând la tot ceea ce nu este de acord cu ea. Naivitatea exprimată aici după simțul comun este surprinzătoare. „În toate poate fi greșală cu excepția rațiunii. Oamenii pot fi separați numai când cred în diferite tradiții umane în loc de rațiune, care venind de la Dumnezeu este una și aceeași pentru toți.”

Fără îndoială Tolstoi a căutat viața duhovnicească, dar raționalismul lui nerezăcut a disfigurat ceea ce a fost asumat. El a fost capabil să citească „cartea frumoasă” a lui Nicodim de la Muntele Athos intitulată *Războiul nevăzută*, pe care a măsurat-o după standardele obligatorii ale „înțelegerii” și a decis că este necesar să eliminăm ceea ce era superfluu și neadevărat. Tolstoi a citi viețile sfinților și lucrările părinților și asceților. Dar din nou el a ales și a selectat, omițând dogme și miracole. Sistemul lui este unul al unui creștinism prelucrat. În jurnalul lui există un pasaj specific din 1862: „cred într-un singur Dumnezeu singular, care nu poate fi cuprins și

bun, cred în nemurirea sufletului și în răsplătirile veșnice pentru faptele noastre. Nu înțeleg taina Treimii și nașterea Fiului lui Dumnezeu, dar respect și nu respins credința părinților noștri.” Tolstoi a stricat „credința părinților” tocmai fiindcă nașterea este „neînțelegere” care a fost linia lui de gândire cea mai repetată.

Planului lui religios primar, destul de ciudat, a câștigat o definiție mult mai înainte de „criză.” În jurnal există o intrare importantă sub data de 5 martie 1855:

conversația despre Dumnezeu și despre credință m-au condus la o idee mare, colosală, pentru realizarea căreia mă simt capabil să îmi dedic toată viața. Această idee – întemeierea unei noi religii – se potrivește cu dezvoltarea lumii, o religie a lui Hristos, dar una curățită de taină, o religie practică, una care nu permite un extaz veșnic ci conferă extaz pe pământ. Înțeleg că aducerea acestei idei pe pământ la împlinire poate fi împlinită numai de anumite generații conștient prin lucrarea spre acest țel. Generația noastră v-a dobândii ideea viitorului și în aceiași zi fie fanatismul sau rațiunea o vor aduce la împlinire. A acționa conștient pentru unirea oamenilor în religie ar însemna întemeierea unei idei care mă captivează.

Rămâne neclar ce similaritate există cu utopianismul socialist francez, pe care Tolstoi cu greu l-a studiat. O remarcă în jurnalul din 1860 (cu ocazia morții fratelui său) este încă așteptată: „mi s-a întâmplat să scriu o idee a unei evanghelii materialiste, viața unui Hristos materialist. În orice caz, tema religioasă l-a atras pe Tolstoi cu mult înainte de convertirea lui „finală.” Viața lui duhovnicească s-a dezvoltat în întregime în cadrul unor sfere închise scoase afară prin „revoluții” sau „întreprinderi ale vieții.”

Tolstoi a fost un scriitor foarte personal, „egocentric.” Aparent el a început literatura dintr-un jurnal și primele lui eforturi literare „jurnalul unui tânăr” sunt o facere literară. „Tolstoi a făcut trecerea la literatură printr-un jurnal și vice versa.” Prin urmare, jurnalul nu trebuie văzut ca și carte de note obișnuite de intrări, ci ca și o colecție de exerciții literare și materiale crude.”

(Eikhenbaum).<sup>425</sup> Aceasta a fost o sursă importantă de a înțelege pe Tolstoi.

În jurnale el a scris ca și un tânăr care detectă nu numai influența, ci chiar duhul secolului al XVIII-lea, duhul iluminismului și sentimentalismului. A fost ca și cum niște contemporani cu Zhukovski sau Karamazin le-au scris. Într-un fel ciudat, Tolstoi a stat duhovnicește în spatele secolului al XVIII-lea și se pare că a stat afară din istorie și viața contemporană. Conștient el a lăsat la o parte prezentul pentru a inventa trecutul. În acest sens munca sa creativă este un fel de sonată gen Robinson Crusoe. Pavel Annekov l-a categorisit pe Tolstoi ca un om cu o gândire sectară.<sup>426</sup> „El a încercat să categorisească în sine toate fenomenele vieții și toate probleme conștiinței fără să știe sau să vrea să știe orice explicații filosofice, fără să admită tradiții, istorice și teoretice, pe baza faptului că au fost deliberat inventate de om cu scopul de a decide pentru sine și pentru restul.” Pe Tolstoi în caracterizează o lipsă de sensibilitate, fără să admită tradiții orice fel de tradiție, istorică și teoretică, pe baza faptului că au fost deliberat inventate de om cu scopul de a decide pentru ei și pentru restul.” Pe Tolstoi îl caracterizează o lipsă de seriozitate și el se apropie de o negație a culturii ca și o formare și secvență istorică, ca și ceva făcut coerent de o experiență secvențială. Pentru el secvențialitatea este era enigmatică. După cum a remarcat un investigator. Sensul deplin al istoriei stă în poziția și sistemul lui de a depăși istoria. Tolstoi s-a luptat cu istoria, cu înseși faptul procesului istoric.” El nu a avut nici o dorință de a fi de acord cu el sau să îi permită posibilitate.” El

---

<sup>425</sup> Între noile lucrări ale lui Tolstoi, cea mai importantă este cartea lui B. M. Eikhenbaum, *Lev Tolstoi*, 2 volume (1928.-1931), deși acoperă numai anii 1850 și 1860. A se mai vedea *Molodoi Tolstoi* (1922). [Nota autorului]. A traducere a lui *Molodoie Tolstoi* (1922) a fost efectuată de Gary Kern și publicată în Ann Arbor, Michigan în 1972: *Tânărul Tolstoi*.

<sup>426</sup> Pavel V. Annekov (1813-1887) a fost autorul unor pomeniri valoroase din anii 1830 și 1840. A se vedea o *Decadă extraordinară*, editată de Arthur P. Mandel și tradusă de Irwin R. Tiunik (Ann Arbor, Michigan, Tipografia Universității din Michigan, 1968).

a protestat împotriva existenței istoriei. În acest sens el era un nihilist, dar o formă de „nihilism” special, un nihilism al simțului comun: al bunului simț față de „istorie” (Eikhenbaum).

Simpatiile lui Tolstoi stau în întregime în secolul al XVIII-lea, mai presus de toate Rousseau, Sterne, Bernadin de Saint Pierre și chiar *Vicarul de Wakefield*.<sup>427</sup> Este interesant că Tolstoi a sugerat mai apoi unui „intermediar” către *Vicarul de Wakefeld* ca lucrarea să fie republicată pentru popor. După acești scriitori au urmat Stendhal, Xavier de Maistre, Rudolf Topeffer (care a scris în stilul lui Sterne) și în cele din urmă Proudhon. Tolstoi a spus despre Rousseau: „Rousseau a fost profesorul meu de la vârsta de cincisprezece ani.” Ca și tânăr el a scris un medalion cu un portret al lui Rousseau pe pieptul pe care purta o cruce. Tolstoi a fost numit un „Emil realizat.”<sup>428</sup> În zilele sale el a scris exerciții literare și duhovnicești despre sentimentalism, imitații a lui Sterne și scrisori în stilul Mille Genlis. Între scriitori ruși a fost atras de Karamzin, urmate de Novikov și Radișchev. Prin anii 1850 l-a citi pe Karamazin, la fel ca și niște jurnale moralizatoare din secolele anterioare cum ar fi *Lumina de dimineață* [*Utrenii svef*]. Cea mai caracteristică este remarca din jurnalul său din 1853 „că ar fi ceva negativ să includem o morală rea în orice muncă, după cum se face

---

<sup>427</sup> Stendhal (Henri Beyle, 1783-1842) a fost primul autor francez al unei nuvele psihologice. Descrierea lui a Bătăliei de la Waterloo din *La charteruse de parme* (1839) i-a oferit lui Tolstoi o înțelegere mai bună a ceea ce înseamnă războiul. Xavier de Maistre (1763-1852) a fost un novelist francez și frate în celebra reacționară franceză a lui Joseph de Maistre. Rodolphe Toepffer (1799-1830) a fost un pictor și autor francez. Proudhon (capitolul VI, nota 199) s-a întâlnit cu Tolstoi la Bruxelles în 1861, anul în care a apărut *Război și pace*. Isaia Berlin argumentează împotriva a tot ceea ce este specific prudonistic din *Război și pace*. A se vedea *Vulpea și ariciul* (New York, 1971), pp. 59-60 pp.

<sup>428</sup> Apropierea lui Tolstoi de Rousseau a fost remarcată în acele vremuri de Apolon Grigorev în articolul „Otzhivaiușchiia v literature iavleniia,” *Epokha* (iulie, 1864), p. 7: „nu ne-ar fi surprins dacă Lev Tolstoi a adus în lume ceva din felul lui *Emile* a lui Rousseau sau chiar și lucrarea lui *Contractul social*.” [Nota autorului; din bibliografie].

în fabule.” Jurnalele tânărului Tolstoi au oferit o expresie vie nevoilor și înclinațiilor lui față de rânduielile morale – o formă specială de cazuistică morală. O analiză grijulie și o nemulțumire față de sine și stabilirea de planuri și orare. Stilizarea acestor lipse de adevare au găsit mai apoi confesiunile prezente.

S-ar putea spune că *Mărturisirea* a fost scrisă în tonul moralist al secolului al XVIII-lea și a fost dezvoltată în întregime în categoriile sentimentalismului. În munca creativă a lui Tolstoi sentimentalismul a erupt din nou față de polițele istorice de sus ale culturii rusești. Totuși sentimentalismul este un pietism secularizat, o variație pe același tip psihologic. Influența moralo religioasă și popularitatea lui mărturisesc o mare paletă a acestei ispite pietiste care a ținut sufletul rusesc, o putere care nu a fost epuizată și depășită până astăzi. Nu este accidental că Tolstoi a studiat era alexandrină – în mai multe feluri s-a simțit una cu ea. Dacă el ar fi stilizat piatra din *Război și pace* la fel ca și contemporanii lui, atunci el nu ar mai fi avut nici o altă dorință de a se portretiza pe sine în acea epocă contemporană ca și moralistul și pietistul care a fost depășit de zile? Este cât se poate de interesant că Tolstoi iubea să citească pe Fénelon și în acele vremuri l-a citi pe Angelus Silesius.<sup>429</sup> Afinitatea lui Tolstoi cu Kant există în limitele aceluiasi secol al XVIII-lea. Afinitatea lui stă în faptul că Kant a stat dincolo de limitele epocii sale. Influența lui este mai puțin un subiect decât identitatea imediată a planurilor lui: „o religie aflată în limitele rațiunii” („*innerhalb des bloßen vernunft*”), cu cea mai adâncă „reglemenaaate” a dreptului canonic, care trece dincolo de limitele „miraculosului” și a „tainicului.” În Tolstoi binele dispare în spatele categoriei dreptului. „Nu fă binele ci fă dreptatea. Numai ea este mulțumitoare, numai ea este necesară, importantă și bucurătoare.” Pentru Tolstoi, Dumnezeu nu este atât de mult ca și Tatăl și

---

<sup>429</sup> Angelus Silesius (1624-1677) a fost un pseudonim pentru Johann Scheffler, poetul polonez romano catolic. Cântecelile lui religioase ale unicității sufletului cu Dumnezeu sunt cântate de romano catolici și protestanți.

Stăpânul și omul este muncitorul lui. Acesta a fost un pas înapoi, o întoarcere de la filiație la sclavie.

Puterea lui Tolstoi stă în faptul că el acuză franc, în neliniștea lui morală. O chemare la pocăință, o toxină a conștiinței se putea auzii în el. Totuși limitațiile și slăbiciunile lui, puteau fi auzite în el destul de puternic. Tolstoi nu putea explica originea necurăției și a falsității vieții; el nu a observat deschis necurăția răului empiric. Plin de naivitate el a redus totul la neînțelegere și iraționalitate și a explicat totul prins „stupiditate,” „decepție,” „minciuni conștiente” sau „intenții greșite.” Acestea sunt niște caracteristici deplinele Iluminismului. Tolstoi cunoștea josnicia omului și vorbește despre ea cu adeversiune și dispreț (a se vedea *Sonata Kreutzer*, 1890). Totuși el nu a avut un simț al păcatului. Rușinea nu este încă pocăință. Există o discrepanță pătrunzătoare polemica maximalistă socio-etică agresiv de maximalistă și negație și sărăria extremă a învățăturilor lui cu conținut moral. Pentru el toată moralitatea duce la sensul comun al prudenței lumești și la bunul simț. „Hristos ne învață cum să trăim fericiți. Toate Evangheliile arată în această direcție! Acest punct de lipsă de sensibilitate devine dureros și „bunul simț” este lipsit de minte. Principala lui contradicție stă în faptul că pentru el falsitatea vieții, strict vorbind, poate fi depășită numai prin renunțarea lui istorie, prin scăparea din cultură și prin simplificare, prin îndepărtarea întrebărilor și prin renunțarea la datorii. În nihilismul istoric al lui Tolstoi moralismul devine întors cu susul în jos. La rădăcinile lui psihologice a apostaziei lui religioase, el se depărtează de Biserică.

Tolstoi a părăsit istoria de mai multe ori. Prima dată la finele anilor 1850, când s-a dedicat către Isania Poliana și s-a dedicat experimentelor pedagogice. Aceasta a fost o scăpare din cultură. În acele vremuri cel mai puțin s-a gândit să influențeze oamenii. Din contră, trebuie să învățăm voia oamenilor și să o împlinim. În „opозиție cu oamenii de felul nostru” el a putut vedea numai un verdict al acestei culturi nefolositoare. În cele din urmă, *mușica* nu are nevoie de tehnologie, o literatură abstractă sau

tiparnițe. Populismul lui Tolstoi [*nartodnichestvo*] a dobândit o literatură de gen pogrom. Mai târziu a devenit convins că filosofia și știința erau nefolositoare, cuvinte goale, din care a încercat să scape prin faptele vieții unor oameni simplii. În esul „Cine pe cine trebuie să învețe: țăranii pe copii sau copii pe țărani”? (1862), Tolstoi în mesajele lui esențiale și prefigurat deja viitorul lui pamflet despre artă.<sup>430</sup> *Război și pace* conține aceeași concepție. Ovisianiko-Kulikovski a catagolisit cât se poate de apt acest gen ca și „un epos nihilist.” Pentru Tolstoi, marea istorie este numai un joc, care nu are eroi și actori, numai o soartă invizibilă și o succesiune de evenimente impersonale. Totul doarme. Totul se frânge și se rupe într-o serie scene și situații. Este mai mult o mască a vieții. În istorie nu se împlinește nimic. Trebuie să ne ascundem de ea.

Criza religioasă a lui Tolstoi sa marcat stadiul final în lupta sa nihilistă. El a respins Biserica, căci el a respins omul. El a voit să rămână singur într-un sens obișnuit. Mândria și distrugerea de sine au trecut printr-o fuziune ciudată în acest nihilism al unei cauze ciudate. Chiar și un astfel de observator cum ar Maxim Gorski a fost capabil să discernă și să distingă „disperarea neprevăzută și dezolarea” a acestui „nihilism înșelător.”<sup>431</sup> Ucenicii lui Tolstoi au arătat același nevoie de a părăsii istoria și a așeza o utopie evlavioasă d fiecare parte a istoriei. Astfel a fost obiectul „coloniilor” istorice.<sup>432</sup> A fost un atac la un ascetism special, o ieșire dintr-o

---

<sup>430</sup>Diferitele curente antecedente în nihilismul rus sunt trasate în lucrarea lui Daniel R. Bower, *Antrenamentul nihilistilor. Educație și radicalism în Rusia țaristă* (Ithaca: Universitatea din Cornell, 1975).

<sup>431</sup> A se vedea nota 182 din această secțiune. Ieremia Bentham (1748-1832) a fost un utilitarian englez și un lider al radicalilor filosofici. James Mill (1773-1836), un filosof scoțian, istoric și economist, și-a crescut fiul său, John Stewart Mill (1806-1873), în duhul benthamit al radicalismului filosofic. John Mill, filosofi de bază din secolul al XIX-lea, este considerat ca și cel mai efectiv vorbitor al punctelor de vedere a viziunii asupra omului și a societății.

<sup>432</sup> Afanasie A. Fet (1820-1892) a fost un poet rus din secolul al XIX-lea. Teodor Tiutchev (1803-1873) a fost un poet liric al iubirii și al naturii. Dintre cele 300 d poeme ale sale, probabil *Siletium* (1833) este cel mai bun dintre cititori.

lume păcătoasă, dar și o aspirație de a crea o nouă lume. Un gust ascuțit de apocalitism din mișcare este evident. Mișcarea a eșuat; „schiturile ei culturale,” murind din cauza unor slăbiciuni lăuntrice, au fost golate imediat. Nu este nici un accident că pentru mulți, în termenii soartei lor personale, „tolstoianismul” s-a dovedit a fi o cale de întoarcere la Biserică (ar fi destul să îl menționăm pe Mihail A. Novoselov și mai apoi pe prințul Dimitrie A. Chirilov).<sup>433</sup> Frașiatea muncitoare din ortodoxă a înălțării Sfintei cruci, întemeiată de Nicolae N. Nepuliev pe moșiile din Chernigov ar mai trebui menționată aici.<sup>434</sup>

Ca și un curent și simptom al influenței lui Tolstoi este caracteristică influența lui Tolstoi. „Acest sistem de regroupare a evangheliilor are puțină înțelepciune – la fel ca și multe alte greșeli. Aceste greșeli continuă a fie o aluzie și infecte atâta vreme cât adevărul, nu atât de mult ortodoxia, există numai în cărți și predici sau este realizată numai în ape rustice și în ermitaje la Valaam și muntele Athos.”<sup>435</sup>

---

<sup>433</sup> Valentin Alexandrovici Serov (1865-1911) a fost un artist remarcabil și un pictor de portrete. Este cunoscut pentru portretele familiei imperiale ale țarului Alexandru III. Petru Ilici Chaikovski (1840-1893), celebru compozitor de simfonii (șase la număr) și balete este binecunoscut pentru *Lacul lebedelor* (1876) și *Spărgătorul de nuci* (1892). Alexander P. Borodin (1833-1887) a fost un compozitor și om de știință și unul dintre cei mai celebri cinci compozitori dimpreună cu Musorski, Cui, Rimski Korsakov (1844-1908), a cărui influență asupra instrumentelor și programului muzical a fost mare în Rusia și peste granițe.

<sup>434</sup> Despre Soloviov a se vedea mai jos, acest capitol secțiunea 11, despre Leontiev a se vedea mia jos acest capitol secțiunea zece; despre Apolon Grigorev, a se vedea mai jos acest capitol, nota 2; despre Feodorv, a se vedea mai jos acest capitol secțiunea 12.

<sup>435</sup> Raznochistny au fost fii de clerici, oficiali minori sau quasi-profesionali care au avut roluri decisive în inteligență. A se vedea C. Becker, „*Raznochistny: Dezvoltare în concept și cuvinte*,” *Revișuirea slavă și cea este est europeană și cea americano slavă*, 18 (1959), pp. 63-74.



## X

*Interdicția problematizării*

Suciturile politice de la finele anilor 1880 au fost imediat exprimate și în domeniul afacerilor bisericești. Principalul ideolog și inspirator al noii „retrageri în trecut,” noul reacționar în probleme de politică, „principalul retrograd” a fost Constatin Pobedonostev (1827-1907), care a fost numit supra-procurator al Sfântului Sinod imediat după asasinatul lui Alexandru II.<sup>436</sup> Numele lui este un simbol al epocii. În facerea lui duhovnicească există ceva impenetrabil și enigmatic – „o umbră a unor aripi uriașe,” după cum a spus Blok destul de apt despre el.<sup>437</sup> Pobedonostev a fost foarte circumspect în cuvintele și faptele sale și vocea lui reală a fost destul de greu să discernă „cuvântările lui de pergament.” El vorbea ca și cum nu era nimeni de față, ascunzându-se în armonia și frumusețea prozaică a unor cuvinte măsurate cu o mare precizie. El și-a făcut un obicei din a publica cărți și pamflete anonime, ca și cum le-ar fi publicat și și-a elaborat opiniile și ideile altora. Pseudonimele lui pe care și le-a luat convențional sunt cât se poate de caracteristice, căci el era dușmanul creativității individuale.

Prin temperament Pobedonostev era un populist [*narodnik*] sau *pochevnnik*, care a fost adus în contact cu Dostoevski.<sup>438</sup> Mi-am rezervat o oră pentru el sâmbăta noaptea după priveghere; el venea

---

<sup>436</sup> George Henry Lewes (1817-1878), soțul nuvelistului George Eliot, a fost un jurnalist englez, om de știință și filosof. Lucrarea sa *Istoria biografică a filosofiei*, 4 volume, (Londra, 1845-1846) a voit să înlocuiască metafizica cu „pozitivismul științific.”

<sup>437</sup> Nicolae Mihailovski (1842-1904) a fost unul dintre liderii mișcării populiste din anii 1870. Pentru un studiu recent despre el a se vedea James Billington, *Mihailovski și populismul rus* (Oxford, 1958).

<sup>438</sup> Termenul de „jurnale groase” se referă la „Etika nigilizma” Simon Frank L. Frank (1877-1950) a fost un filosof care a predat la Universitatea din Moscova cu mult înainte de a fi exilat se guvernul sovietic în 1922. Eventual el s-a stabilit în Londra.

adesea și mă vizita și ne plimbam lung până după miezul nopții.” Inspirația lui Dostoevski era străină duhovnicește de Pobedonostev. Chipul unui profet a fost imediat eclipsat de pomenirea lui înghețată. Pobedonostev a fost un populist nu în stilul romantic sau slavofil, ci mai mult în cel al lui Edmund Burke fiind lipsit de orice perspectivă metafizică.<sup>439</sup> Criticismul lui al civilizației vestice conține multe lucruri care evocă niște apostrofuri contrarevoluționare ale lui Burke. El credea în stabilitatea vieții patriarhale și în înțelepciunea nativă a elementului popular. Inițiativa populară era de necrezut. Credința în cei simpli, în puterea simplității și a primitivității, el nu a avut nici o dorință de a corupe întregul inocent al sentimentelor prin stabilirea unui element otrăvitor, raționalist al civilizației occidentale. „Oamenii simțeau cu sufletul.” Sentimentele își găsesc întruparea în tradiții și ritualuri și Pobedonostev nu a voit ca aceste sentimente să vină în contact direct cu îndoiala experiențelor gândirii. Gândirea după cum o prezintă el, distruge și pune la îndoială – nu creează nimic. Este mai bine să fim tăcuți și chiar să păstrăm superstiții, care pentru ei ar însemna energia primitivă a vieții. Cu o satisfacție deplină, Pobedonostev s-a bucurat că un „altar ridicat Dumnezeului necunoscut s-a ridicat fără știință în aceste minți lipsite de educație.” Lui îi plăcea să se dizolve în masa poporului, „să mă pierd în masa de oameni care se rugau.” El nu a fost deloc perturbat de faptul că mulți dintre masa care se ruga nu a urmat conștient cuvintele slujbelor. „Cu siguranță poporul nu trebuie să înțeleagă nimic din cuvintele slujbelor bisericești, nici chiar Rugăciunea Domnească – care este de mai multe ori recitată cu omisiuni sau adăugări ca să înlocuiască rugăciunea de sens.” Adevărul este că el nu a dobândit acestea prin rațiune, ci prin credința care „transcede toate formulele teoretice și deducțiile

---

<sup>439</sup> Se face referință la lucrarea lui Simon L. Frank „Etika nigilizma” în *Vekhi* (1909) și retipărită în *Filosofia i žizn* (1910). Simon Frank (1877-1950) a fost un filosof care a predat la Universitatea din Moscova cu mult înainte de a fi exilat de Guvernul sovietic în 1922. Eventual el s-a așezat în Londra.

raționale.” „Cele mai valoroase idei,” a insistat Pobedonostev, „sunt cuprinse în adâncurile voinței, în crepuscul.”

Există ceva pozitivism în felul lui ireconciliabil prin care Pobedonostev a distrus orice formă de raționament; el a opus „factori” față de concluziile minții. Nu fără ironie el a evitat generalizarea și frica de idei abstracte. Gândirea ucide și îngheață viața. Cartea lui *Curs de drept civil* [1868-1880], care este cât se poate de bine numit în cele zece volume „curs de supraveghere,” nu conține de fapt nici o „secțiune generală.” Pobedonostev a reformulat și „din frică de introducerea gândirii în construcția instituțiilor.” În aceasta stă principala ambiguitate a viziunilor lui. Toată apărarea lui a sentimentelor imediate a fost construită din punct de vedere opuse. Nu putem spune că a fost un om ingenios sau naiv; cel mai puțin se poate spune că a fost condus de instinct. El a fost o abstracție deplină, un om cu o minte critică și arogantă – „nihilist prin natură,” după cum este descrierea lui Serghei Witte.<sup>440</sup> Pobedonostev a fost un sceptic deziluzionat. În sine a simțit o răceală totală a gândirii abstracte și în simplitatea poporului el a căutat pentru ea un antidot. El a căutat să găsească un refugiu în obiceiuri, întorcându-se la „sol” cu scopul de a depăși propria sa lipsă de viață tradițională.

Când vorbea de credință el se referea la credința poporului, nu la cea a Bisericii – „credința simplă,” un simț al instinctului, „credința calomniatorului,” nu dogmele sau doctrinele credinței. În viziunea sa, Biserica era un fel de „organism viu care se întindea în toate națiunile.” El nu a văzut nici o tradiție în cele prin care trăia Biserica Ortodoxă, prin calitatea orbitantă a unor sânguințe ascetice, dar numai în obiceiuri și în formele obișnuite. Pobedonostev a fost

---

<sup>440</sup> *Contemporanul* [*Sovremennik*] a devenit sub ediția generală a lui N.A. Nekrasov, principalul forum de scrisori a mișcării ieșirii la popor din anii 1860. Despre P.D. Iurkevici (1827-1874) a se vedea mai sus, nota 41. Petru Lavrov (1823-1900), un membru al dinastiei a fost unul dintre cei mai mari reprezentanți ai populismului revoluționar. Despre el s-a făcut un studiu recent de Filip Pomper, *Lavrov și mișcarea revoluționară* (Chicago, 1972).

convins că credința nu este puternică și nici făcută puternic din cauza gândirii raționale și mai mult că credința nu se poate sustrage ispitirilor gândirii și contemplației. El a păstrat o comoară din ceea ce a prețuit mai mult și și-a înrădăcinat credința mai mult decât adevărul valorizat. „O veche instituție este de folos și prin urmare de neînlocuit fiindcă nu a fost inventată, ci a fost creată de viață.” Această autoritate organică evident nu poate fi posibil de nimic altceva, „căci rădăcinile ei sunt în acea parte a ființei unde legăturile morale sunt menținute cu tărie și profunzime, partea inconștientă a ființei.” Aceasta ar trebui să fie comparată cu teoria lui Burke a „prescrierii” – „prejudiciu și prescriere.”<sup>441</sup> Urmând felului său de gândire, mitul devine mai de înțeles decât înțelegerea clară, în timp ce înțelegerea devine impotentă. Sentimente necontrolate devin mai reale și mai credibile decât rațiunea inchizitivă.

Pobedonostev nu a simpatizat plin de decizie și s-a temut de teologie și el era întotdeauna într-o căutare de adevăr plin de o batjocură crudă și urâcioasă. El nu înțelegea viața duhovnicească și se temea de orizonturile ei – de aici dualitatea polițelor bisericești. Ceea ce îi plăcea mai mult erau clericii de la sate compuși din pastori lipsiți de educație și turme nevinovate. Nu simpatiza liderii genuini, ferindu-se de îndrăzneala și libertatea lor. Se temea și refuza duhul profetic. Nu numai Vladimir Soloviev și Tolstoi s-au temut de el – și mai perturbanți au fost asceții și învățătorii construcțiilor duhovnicești cum ar fi Teofan Zăvorâtul și Ioan de Kronstadt. Pobedonostev a supravegheat riguros alegerea episcopilor nu numai din motive politice sau de dragul de a păstra suveranitatea statului, ci fiindcă a voit să prevină clericii de a își

---

<sup>441</sup> Victor Ipatevici Askochenski (1820-1879), un absolvent de la Academia din Kiev și mai apoi profesor de patrologie acolo și întemeietorul jurnalului *Domașnaia beseda*. El a scris critic cu privire la stadiul contemporan al afacerilor bisericești și a dus o polemică aprinsă cu Teodor Bukharev, care este discutată mai pe larg în următorul capitol, secția 3. Nicolae G. Chernișevski (1828-1889), fiu de preot, a fost un lider rus radical. Experiența sa religioasă este discutată în următoarea secție a acestui capitol.

exercita orice influență culturală și socială. Influența potențială a clericilor s-a opus cu propria lui experiență și ideal religios.

Slujbele lui Pobedonostev au rămas multă vreme după ce el a plecat: școlile de parohie pe care le-a întemeiat, bisericile de sat elegante, manualele evlavioase și cărțile de rugăciune populare, interesul lui pentru cântarea din Biserică, asistența materială pe care a acordat-o clericilor și fala sa față de munca filantropică a Bisericii. El l-a înțeles și l-a apreciat pe Serghei A. Rachinski și „școala lui de sat.”<sup>442</sup> El s-a bucurat de o greșeală mică față de Rachinski. „Școala de sat” trebuia să fie una finală și elevii nu trebuiau încurajați să fie încurajați să meargă o dorință nefolositoare și neîntemeiată de a merge mai departe sau a căuta ceva mai înalt și mai diferit, scuturând temeliile școlilor populare, cu scopul de a ține poporul strict subordonat ordinii societății.” Școlile nu trebuie să ofere o „dezvoltare generală” cât de mult obiceiuri incalculabile și deprinderi care să corespundă strict mediului înconjurător imediat. Pobedonostev nu a avut nici o dorință de a depăși limitele unor începuturi modeste ale unei semi-educații aplicate, al cărui scop de fost de „a păstra sfântul testament ancestral.” Nu mai există nimic. El nu a voit nici o deșteptare religioasă între oameni; el nu a dorit nici o renaștere creativă în Biserică. Lui îi era teamă că educația religioasă ar fi condus la protestantism și după cum s-a exprimat N.P. Giliarov-Paltonov, „frica de protestantism și libera gândire ar fi condus la obscurantism.” Pobedonostev a crezut în stabilitatea creativă a temeliilor patriarhale, dar nu a avut nici o credință în tăria creativă a adevărului și a dreptății lui Hristos. Se temea de orice formă de acțiune, orice mișcare. Pentru el lipsa de acțiune

---

<sup>442</sup>Serghei Rachinski, a fost un admirator al slavofililor, a demisionat ca și profesor de botanică la Moscova în 1868 cu scopul de a promova educația între țărani. Viziunile sale erau practice și religioase, combinând studiul slavonei bisericești și al Bibliei cu lecturile, scrierea, aritmetica și instrucția agriculturală. El a întemeiat o școală de sat cu aceste linii în Tatevo. O parte din tratatul lui Rachinski de pedagogie, *Absit omen* a fost inclus de Pobedonostev în a cincea ediție a cărții sale *Soborul de la Moscova* (1901).

conservativă părea mai promițătoare decât încercările duhovnicești. El nu dorea o complexitate crescândă în viață. „Ceea ce este simplu este și adevărat.”

În patosul lipsei de construcție în istorie Pobedonostev s-a întâlnit imediat cu Lev Tolstoi. Pentru toate diferențele lui în dispoziția și temperamentul istoric, ei s-au asemănat unul cu altul în înseși promisiunile pe care le-a construit, de care Rousseau și Burke erau apropiați ideologic unul de altul. Mesajul lor a fost „nu face asta.” Așa este răspunsul obișnuit al lui Pobedonostev. A fost descris un aforism pătrunzător: „o sălbăticie de gheață și un om slab umblă printre ei.” Pentru el Rusia era o sălbăticie în măsura în care nu se putea admite existența unor oameni buni. El nu credea în popor; el nu credea în om. El suferea de un fel de „depresie istorică,” de suspiciune și de micimea credinței. Era un fel de om înghețat. În 1882 Ivan Aksakov i-a scris o scrisoare destul de perceptivă.

A-ți fost întrebări în acele vremuri dacă sinoadele ecumenice pe care le-ai înștiințat ar fi trebuit să fie considerate sfinte după cum ai spus, ai fi adus în discuție niște argumente fundamentale și critice care au avut loc... nu trebuie să ardem grâul ci neghina... Așa este în toate. Sufletul vostru este lipsit de sensibilitate cu privire la tot ceea ce este fals și necurat până pe punctul îmbolnăvirii și prin urmare voi începeți să reacționați negativ la orice lucru viu, văzând o amestecătură de necurăție și falsitate în toate. Totuși nimic viu nu trăiește în lume altfel și noi trebuie să credem în puterea binelui, care poate fi deșteptat numai în libertate... Când oferim loc disperării, nimic nu mai are gust.

Este cât se poate de instructiv că Pobedonostev nu a putut percepe sfințenia serafică a Sfântului Serafim de Sarov. Aici el diverge față de cele mai evalvios „instinct” al poporului. Crezul lui nu s-a ridicat din plinătatea inimii ci din frică; el a avut mai multă ură decât indignare față de om.

Vasile Rozanov a numit pe bună dreptate celebra sa *Folie moscovită* [*Moskovski zbornik*] o carte păcătoasă – plină de păcatul

disperării, necredinței și al lenevirii.<sup>443</sup> Paradoxul lui Pobedonostev constă în faptul el nu a fost părea mutat de a accepta reforma petrină și a rămas un occidentalizator în ciuda aversiunii sale față de civilizația occidentală democratică și liberală. Este cât se poate de caracteristic că el a tradus numai două cărți: cartea lui Heinrich Thiersch *Temeliile creștine ale vieții de familie* (1861), Toma de Kempis (1869), Frederick Le Play (1893).<sup>444</sup> Mai caracteritică este selecția autorităților citate în *Analele moscovite*: Toma Carlyle, Ralph Waldo Emerson, William Gladstone și chiar Herbert Spencer și între romantici Paul Carus cu o carte despre suflet.<sup>445</sup>

---

<sup>443</sup> *Moskovski sbornik*, a fost tipărit în 1896, tradus în engleză deja prin 1898 de Robert Grozier Long, sub titlul de *Reflecțiile unui om de stat*. A fost tipărit cu o prefață de Murray Polner la Tipografia Universității din Michigan (1965).

<sup>444</sup> Heinrich Wilhelm Thiersch (1817-1885), un profesor de teologie germană, s-a convertit la irvingism. Un om de știință și de adâncă evlavie, el a trăit în sărăcie și izolare. Traducerile lui Pobedonostev au ajutat la finanțarea școlilor de orfani pe care le-a întemeiat în 1865. Frederick Le Play (1806-1882), un sociolog și economist francez, a studiat relațiile din familie și din cadrul muncii în legătură cu mediul social. Cărțile lui, inclusiv cea intitulată *Constituția esențială a umanității* (1881), tradusă de Pobedonostev în 1897, a fost cât se poate de influentă între sociologi.

<sup>445</sup> Toma Carlyle (1795-1881), istoricul romantic englez și interpretator al gândirii romantice germane, care a încercat să portretizeze realitatea duhovnicească a unei lumi materiale iminente. Pentru el, materialul a fost o simplă zgură sau îmbrăcarea cu duhovnicescul și în acest sens al a reflectat crezurile romanticilor generației sale. Lucrările lui, cum ar fi cele *Despre eroi, Cultul eroului și istoria eroică* (1841) și *Trecutul și prezentul* (1843) au atacat teoria laissez faire și guvernul de tip parlamentar. Ralph Waldo Emerson (1803-1882), un poet și un eseist american, a devenit prieten cu Carlyle în 1832 și sub influența acestuia (la fel ca și cea a lui Colerige și Wordsworth), a devenit principalul vorbitor al transcendentalismului, exprimând o credință liberă în unitatea tainică a naturii. Pobedonostev a tradus eseul lui „Munci și zile” pentru un volum desemnat ca să ridice bani pentru foametea din 1873. William Gladstone (1809-1898), om de stat și lider al Partidului liberal a fost și el un om profund credincios și din câte se pare crezurile lui au găsit cea mai bun expresie în politică. Pobedonostev a tradus *Piatra impregabilă a Sfintelor Scripturi*. Herbert Spencer (1820-1903) s-a fost un filosof rus care dimpreună cu Charles Darwin și Toma Huxley a fost responsabil pentru acceptarea populară a teoriei evoluționiste. Scrierile lui au ajutat ca

O comparație clară a fost făcută între Pobedonostev și Roundhead.<sup>446</sup> Ei au avut în comun același duh legalist și moralism intolerant. Mai mult, Pobedonostev, ca și un domn englez dedicat, a voit să conducă Biserica de dragul bunăstării sociale. El nu a avut nici un simț pentru realitatea mistică a Bisericii. În polițele lui el era un erastian tipic.<sup>447</sup> Lui îi lipseau perspectivele ecumenice. Cel mai caracteristic a fost perfecționarea textului rusesc al Noului Testament pe baza „originalului slav,” fără să se facă referință la cel grecesc. Eforturile lui au fost un eșec deplin, chiar și din punctul de vedere al stilului. Lipsa de toleranță grosieră a lui Pobedonostev s-a extins nu numai al eterodocși – el a devenit și mai despot în „dominația asupra Bisericii.” El a reușit deja a crearea în jurul lui a unei iluzii a unui calm de gheață. Dincolo de orice din Biserică el a fost supus unor regulamente energetice, dar din cauza prestanței sale prestanța lui a crescut din ce în ce mai mult și puterea supra

---

sociologia să fie stabilită ca și o disciplină și Pobedonostev a tradus principală sa lucrarea *Studiul sociologiei*. Paul Carus (1852-1919) a fost un filosof american și un student în religie compară care a fost născut și crescut în Germania. În astfel de lucrări cum ar fi *Sufletul omului* Carus a căutat să stabilească studiul religios pe baze științifice. Toate traduceriile lui Pobedonostev au avut omisiuni deliberate și nementionate. A se vede cartea lui Robert F. Byrnes, *Pobedonostev: viața și gândurile lui* (Bloomington, Tipografia universității din Indiana, 1968), pp. 289-290.

<sup>446</sup> Mulți dintre adepții puritani ai lui Oliver Cromwel („Domnul protector,” 1599-1658) în războiul civil englez au avut părut tăiat și au fost numiți decisiv „capelele rotunde” din cauza contrastului cu perucă purtate de susținătorii regelui Charles I, numiți „cavaleri.”

<sup>447</sup> Erastianismul este doctrina prin care statul lor este considerat cea mai înaltă autoritate în probleme bisericești, chiar și în cele cu o natură ecclesială strictă. Termenul derivă din cel al lui Toma Erastus (1524-1583), un medic elvețian și teolog care a autorizat tratatul popular care nega puterea bisericească de a excomunica și susținea că numai statul ar trebui să aibă putere de a excomunica și pedepsi criminalii. În timpul acestor dezbateri despre relația Stat Biserică în Anglia secolului al XVII-lea, cei care favorizat controlul statului au fost calificați ca „erastiani” și termenul, deși nu era prea potrivit, a dobândit o folosință istorică.



procuratorului „departamentului mărturisirilor ortodoxe” era și mai mare.

Încăpățânarea lui Pobedonostev este explicată adesea din cauza fricii sale de a se apropia și crea o revoluție și din aceste punct de vedere este comparat cu Constatin Leontiev. Comparație este nesigură. Într-o scrisoare scrisă în 1880, Leontie a condamnat imediat „tăcerea jenantă” a unor conservatori înspăimântați. El a văzut clar limitarea vieții Bisericii la conservatorism „ceea ce ar fi scop la drept vorbind Biserica din ecuație.” Interdicția nu a fost o metodă de a produce convingere.

Ne este reamintim că în cele din urmă numai un mic număr din cei aleși v-a rămâne. Dar ne mai este pus că nu vom ști în cele din urmă cum v-a fi sfârșitul. De ce să ne aruncăm mâinile prematur și să înlocuim Biserica prin niște forme revitalizatoare, pe care le avea încă din cele mai bune zile, încă de la pogorârea Duhului Sfânt până la marea sa victorie asupra iconoclaștilor etc, etc?

Leontiev a insistat că a venit vremea de a teologhisii, în special și pentru laici. Viața personală ar trebui legată de ascultare și ar trebui să fie subordonată voinței unui bătrân înțelept, dar totuși mintea ar trebui să rămână liberă – liberă în sensul dogmei și a tradiției. În cele din urmă, s-au ridicat noi probleme și era potrivit pentru laici să le adreseze eventual. Pentru Pobedonostev nu existat astfel de „noi întrebări” care ar fi meritat revizuire. Chestionarea ar fi putut devenii periculoasă. El a ales „tăcerea lipsită de sens” condamnată de Leontiev. Pobedonostev nu a voit ca nimeni să gândească sau să discute credința. El nu numai că era un pesimist, ci și un sceptic, înșelat nu numai de falsitate, dar și de adevărul creștin în cele din urmă.

Reforma școlilor bisericești a fost condusă din nou de polițele bisericești. Reformele lui Dimitrie Tolstoi din 1860 nu au avut un succes deplin.<sup>448</sup> Mitropolitul Macarie, care a fost trimis

---

<sup>448</sup> A se vedea mai sus.

într-un tur de inspecție în 1874, a descoperit părți semnificative și deficiențe în viața academiilor. În 1881, Sfântul Sinod a stabilit o comisie de reexaminare îndrumările școlilor. A fost condusă de Serghei Liapidevski (un viitor mitropolit de Moscova) și a inclus participarea reprezentanților academiei și a Comitetului Școlar.<sup>449</sup> O întoarcere la niște departamente vocaționale sau la o anumită restaurare la un statut anterior. Cursul academic din anul patru, dimpreună cu specializarea lui excesivă, s-a dovedit a fi un eșec. Categoria privato docentă ar fi trebuit alterată, în timp ce cei mai buni candidați pentru muncă academică ar fi trebuit „reținuți la academie.” Destul de ciudat, instrucția în patologie a fost din nou declarată superfluă, dar a fost recunoscută ca fiind de preferat de a restaura instrucția în apologetica științelor naturale. V.D. Kudriașev a propus și el o introducere la filosofia morală și la filosofia dreptului. O decizie importantă a fost de a schimba caracterul public al disputelor academice, în ciuda vocilor care o favorizau public. „Subiectele credinței au devenit niște mijloace de a bandaja cuvinte,” spunea Arhiepiscopul Serghei.

Comisia sa a ținut treizecișitri de sesiuni, fără ca cineva să participe din afara Sank Petersburgului și s-a terminat cu niște îndrumări incomplete. Schița lui a ajuns la Sinod în martie 1883 și o conferință specială a fost formată de a examina pe cei trei ierarhi sinodali: mitropolitul Ioanichie, Leontie (care a devenit și mitropolit) și Arhiepiscopul Sava.<sup>450</sup> Acest comitet a lucrat fără publicitate, dar nu a adus problema de bun final. *Îndrumările* finale

---

<sup>449</sup> Serghei Liapidevski (1820-1898), mitropolit de Moscova din 1895 până în 1898, a publicat un jurnal religios *Kormchi* [Rudder] întemeiat în 1888.

<sup>450</sup> Ioanichie (Rudnev, 1822-1900) a fost numit membrul Sinodului și mitropolit al Moscovei numai după trei ani (1882) și mai înainte de această muncă el a lucrat mai multă vreme cu educația eclezială. El a slujit în Moscova până în 1891 și a fost transferat în scaunul Kievului. Despre Leontie (Lebednișev), a se vedea mai jos, nota 66. Arhiepiscopul Sava de Tver este cel mai bine pomenit pentru editarea și publicarea lucrărilor mitropolitului Filaret (Drozdov) și el a lăsat niște memorii interesante, *Kronica moei zhižni*, în zece volume (Serghei Posad, 1897-1911).

au fost lucrate aparent în cancelaria supra-procuratorului, într-o taină strictă și fără nici o discuție au trecut în grabă în Sinod. „Mitropolitul Isidor și Platon au semnat fără nici măcar să se uite la copia curată a schiței. Mitropolitul Ionafan, care nu a luat parte la comisie, a voit să o citească dar nu a reușit,” după spusele Arhiepiscopului Sava.<sup>451</sup> Acest comitet a muncit fără publicitate, dar nu a adus problema la final. *Îndrumările [Ustav]* finale au fost lucrate în cancelaria supraprocuratorului, în cea mai mare taină considerațiile Sinodului – o dorință care nu sa fost în cele din urmă respectată. Imediat arhiepiscopul a fost eliberat în întregime din datoriile de a participa la Sinod.

Pe data de 20 aprilie 1884 îndreptările academiei au primit confirmare, fiind plasate pentru a fi implementate încă din toamna acelui an. Structura academiei a trecut printr-o stricăciune serioasă. autoritatea episcopului diocesan a fost întărită, în timp ce rectorul s-a întors la poziția sa administrativă, nefiindu-i permis decât să participe la două conferințe pe zi. Departamentele au fost eliminate și numai niște obiecte secundare, oferite ca și electivă au fost pătrate în grup. Specializarea cursului din anul patru s-a schimbat. Tezele de absorbire au trebuit să fie scrise pe teme teologice (o regulă care nu a fost ținută cu seriozitate). Se știa foarte bine că tezele de doctorat nu au fost conferite fără o apărarea unei dizertații într-un forum separat al academiei, dar numai pe baza comentariilor celor care au revizuit. A fost introdusă practica de a titlaturi academice în domenii separate – teologie, istoria bisericii și drept canonic. Apărarea tezelor de master era lăsată pentru un „colocviu” ținut în timpul sesiunilor sinodului academic, amplificat prin participarea „celor din exterior de către sinod.” Ei nu au fost invitați la o dezbatere publică. Dezbaterile deschise neînțelegerile sau anumite notorietăți nedorite trebuiau evitate, căci renegația

---

<sup>451</sup> Isidor Nicolski (1799-1892) a fost mitropolit de Sank Petersburg din 1860 până în 1892. Platon Malikovski (mort în 1754) a fost arhiepiscop de Moscova din 1755 până în 1812. Ionafan Rudnev (1819-1906) a fost arhiepiscop de Zaroslavl din 1877 până în 1903.

publică nu a făcut decât să tragă o atenție lipsită de atenție față de oponenți. El se temea de dezbateri și neînțelegeri și se îndoia că Biserica l-ar fi putut apăra. El prefera să o apare de sus, prin paternalismul și autoritatea guvernului. Deșteptarea interesului în religie din societatea rusească l-a perturbat. El punea valoare pe religie mai mult ca și un obicei social, nu ca și o încercare.

În 1870 Podebonostev a participat activ la „brânşa din Sank Petersburg” a societății iubitorilor de Iluminație duhovnicească, stabilită mai întâi în Moscova. „Branșa” a prins viață în 1872, mai mult în legătură cu vechea mișcare catolică. Legăturile ei cu grupul din Moscova a fost mai mult nominală. Marele duce Constatin Nicolaevici a slujit ca și conducător al branșei. Laici, mai mult din cercurile înainte membrii ei. Între participanți clericilor ar fi trebuit menționați părinții Ioan L. Ianișev, Iosif Vasiliev și P.E. Pokrovski. Încă de la început „brânşa” și-a publicat protocoalele în ediții franceze și rusești și în timpul anilor 1870 au slujit ca și un nucleu important pentru interese teologice. A exercitat un interes larg pentru niște „discuții” libere și de fapt a atins niște subiecte complexe și delicate la întrunirile lor. Mai mult, conferințele publice au fost și ele aranjate. Ar mai trebui să remarcăm aici adresa lui Terție Filipov pe tema „Nevoile lui *Edinoverie*”<sup>452</sup> și dezbaterile lui cu Nilschi (1783 și 1874); tezele lui Terner despre libertatea conștiinței și despre educație (ținute la începutul anilor 1876), la fel ca și conferințele lui despre creștini și viziunile filosofice moderne ale vieții (1787 și 1879) și conferințele părintelui Ioan Ivanișev despre libertatea conștiinței și despre „Esența creștinismului dintr-un punct de vedere moral.” Acestea au subiectele adunărilor religiosomorale ale zilei. Vladimir Soloviov a fost apropiat de acest cerc la finele anilor 1870 după ce s-a mutat în Sank Petersburg. Celebrele sale *Conferințe despre Dumnezeu umanitate* ar mai trebui și ele menționate aici. În 1880, după ce Pobedonostev a fost numit supra-procurator, mai multe întâlniri au devenit imposibile.

---

<sup>452</sup> A se vedea capitolul VII, nota 24.

Astfel am putea spune că Pobedonostev nu a avut nici un fel de simpatie pentru libertatea publicațiilor teologice. Sub presiunea cenzurii ecclesiale, la începutul anilor 1890 cele mai bune jurnale au încetat de a mai fi publicate. Între ele am putea numi *Revizuirea ortodoxă*, *Activitățile societății iubitorilor de lumină duhovnicească* și chiar și *Suplimentele la lucrările sfinților părinți în traduceri rusești* de la Academia din Moscova în 1899.<sup>453</sup> o precauție obligatorie poate fi simțită în ei. Pobedonostev și-a oferit simpatiile lui dezvoltării publicațiilor desemnate pentru oameni. O serie de jurnale populare au apărut, inclusiv *Duminica*, publicată de părintele S. Uvarov; *Scara*; *Interlocutorul pastoral* publicate de Mavrițchi și *Pelerinul rus* – o înlocuire cumva surpinzătoare a *Mesagerului creștin* – o înlocuire cumva surpinzătoare a *Mesagerului societății creștine*, sub supravegherea lui A. I. Popovițki.<sup>454</sup> Acestora ar mai trebui adăugate ne-periodicele *Arbuștii treimii*, publicate de Arhimandritul Nikon, care mai apoi a devenit episcop de Vologda.<sup>455</sup>

Nu trebuie minimalizată semnificația acestor publicații și totuși literatura teologică ca și gen neîndoielnic a negat nivelul unei simple edificări. În realitate aceasta a reprezentat, orice caz, apostazia Bisericii din fața culturii. Niște întrebări pretențioase au fost mutate și s-au căutat răspunsuri afară din Biserică, subminând fără nici o îndoială influența pe care o avea Biserica. Societatea din Sank Petersburg pentru extensiunea Iluminației Morale și religioase

---

<sup>453</sup> *Pravoslavnoe obozrenie* și *Chtenia moskovskago obșchestva ljubiteli dukhovnago prosvetšeniia* au fost publicate încă din anii 1860. al treilea jurnal menționat aici, *Pribableniia k tvoreniiam sviatykh ottsnev v russkom perevode*, a avut existență încă din 1843 și a fost revizuit în 1892 de mitropolitul Antonie Khrapovinski ca și *Bogoslovski vestnik* [Mesagerul teologic].

<sup>454</sup> A se vedea capitolul VII, nota 24.

<sup>455</sup> *Arbuștii Treimi* [Tritie listiki] au fost publicate din 1884 până în 1917. Arhimandritul Nikon a fost un binecunoscut reformator monahal. El a avut un rol major în discuțiile despre monahism la congresul misionar ținut în 1908 și la Sinodul din 1914 al cererea patriarhului Constantinopolului, trimis la muntele Athos pentru a disciplina pe monahii care au fost excomunicați din cauză că au susținut doctrine eretice.

în duhul Bisericii Ortodoxe, întemeiată în 1881 la inițiativa părinților din Sank Petersburg reprezentanți de D. I. Nichitin și M.I. Sokolov, nu au putut fi încadrați la rubrica „edificării.”<sup>456</sup> Noile jurnale misionare cum ar fi *Cuvântul fratern*, revizuit în 1883 sunt numele editoriale al lui N.I. Subbotin; *Vestitorul ortodox*, care a început în 1893 și *Revizuirile ortodoxe* (1896) ar merita trebui și ele menționate.<sup>457</sup> Temele morale au cel mai mare avans. Dorința crescută de a oferi un răspuns la orice întrebare, de a împărți impresii pe care viziunea ortodoxă nu a avut nici o finalitate și posibilitatea de a distruge orice „întrebări perplexe.” „Paternalismul statului ne mântuie de o luptă genuină pentru Ortodoxie,” după cum bine a remarcat Vladimir Soloviov.

Pobedonostev a fost uimit de valul crescând de studenți care intrau în școlile academice – un val care a crescut în special după ce seminariștilor li s-a interzis de a mai intra în universități. Întreținerea studenților care trăiau în niște apartamente private a complicat supravegherea și observația inspectorului. O nouă directivă a cerut ca astfel de studenți să trăiască în dormitoarele academiei (în măsura în care permitea „capacitatea clădirilor.”) Numărul uriaș de studenți de la Academii părea superfluu și neașezat – au existat mai mulți candidați în seminarii și școlile ecclesiale ca să umple pozițiile vacante. În mod destul de ciudat, dorința de o educație teologică mai înaltă ca și pregătire pentru slujba pastorală a fost în întregime uitată, ceea ce reprezenta o revizuire deplină a principiului serviciului în școlile teologice. În 1887, numărul bacișurilor susținute la academie a fost redus și numărul de studenți s-a redus la jumătate.

Un document curios – unul care descoperă viziunea lui Pobedonsotev – este special „Reguli de descoperire a tratatelor prezentate pentru scopul de a dobândii Calificative Cărturărești și Academice, publicate în 1889. Totul este prezentat ca și ceva deplin

---

<sup>456</sup> A se vedea Smolici, *op. cit.*

<sup>457</sup> *Bratskoe slovo* [*Cuvântul fratern*] a fost un jurnal religios publicat de N. I. Subbotin și Edinoveret *Din 1875 până în 1917*.

decis. Țelul lor a fost de a prevenii preventiv sau a elimina niște idei teologice greșite. Ar fi trebuit acordată atenție nu numai față de meritele lucrărilor teologice al muncii, „dar și corespondența tendințelor lor generale cu duhul și vrednicia Bisericii Ortodoxe.” A fost expunerea unor subiecte date puse în discuție sau problema că îndoielile nu puteau rămâne sau nu puteau să se rezume numai la doctrina ortodoxă și mai mult o astfel de expresie precisă prin care toate temeliile au most mutate. În dobândirea gradelor academice, au fost interzise studiile ereticilor sau diferite „doctrine false” au fost interzise. Iar pentru a susține atenția încordată pe termen lung pe astfel de teme ar fi fost dăunător. Investigarea „Unității ideilor” între erezii a fost interzisă (a se vedea de exemplu încercările lui Vladimir Soloviov dintr-o *Mare dezbatere* de a reduce toate ereziile la un simplu principiu). Din contră, trebuia arătată orbirea și incoerența între erezii. Nu poate exista o consistență între principiile false.

Astfel de lucrări, deși aveau anumite baza cărturărești, nu pot fi admise ca fiind potrivite față de cererile tratatelor cărturărești teologice dacă ele neagă actualitatea evenimentelor tradiției bisericii și a crezurilor populare care au fost obișnuit de a fi privire ca fiind genuine.

Aceasta s-ar referii cel mai mult la celebra vizită a Sfântului Andrei în Rusia – povestire a cărei lipsă de autentificare a fost deplin demonstrată de Golubinski – la fel ca și toată critica lui Golubinski a versiunii cronicii botezului prințului Vladimir.<sup>458</sup> A fost interzisă de „față de niște oameni prost intenționați de niște instituții sau regulamente ale Bisericii native într-o lumină falsă” –

---

<sup>458</sup> Povestirea legendei călătoriei Sfântului Andrei în teritoriile rusești, care își are originile în scrierile istoricului bisericesc Eusebiu de Cezarea și cumva mărturisirea idealizată a convertirii la creștinism a lui Vladimir sunt conținute în *Prima cronică* sau *Povestea de peste ani*. O povestire despre cum Andrei a câștigat o importanță specială în tradiția rusească, căci a oferit Bisericii rusești temeliile și justificarea pentru o poziție proeminentă în lumea ortodoxiei și a găsit multă devoțiune în acest sfânt și în planurile crucii cu trei brațe.

care a însemnat un fel de investigație la originile schismei, a vechiului ritual sau la reformele petrine. Explicarea evenimentelor istorice ca și un joc aflat la latitudinea cauzelor naturale sau ca și produse ale unor aspirații și eforturi umane care au fost josnice sau au fost aduse prin influența școlilor sau a altor tendințe a fost interzisă, ca și cum rămășițele nobilimii dintre eretici și păgâni sau discrepanțele dintre cei evlavioși asupra unor caractere de oameni evlavioși. Ca și rezultat, al doilea volum al *Istoriei* lui Golubinski a fost refuzată spre a fi publicată și autorul ei a fost chiar forțat să părăsească academia. Nicolae Kapterev a trebuit să își abandoneze eseurile lui despre patriarhul Nikon. Serghei N. Trubețkoi a fost și el subiectul unui atac grosier asupra dizertației asupra „Metafizicii Greciei antice” (publicată eventual în 1890), în care el a vorbit precaut și cu grijă despre „pregătirile evangheliei” în elinism.

Propusa măsură proliptică, în orice caz, a fost comprehensivă. S-ar trebui să luăm în calcul tradiția Bisericii, dar și crezurile populare. Se putea spune cu ușurință că aceasta sau cealaltă carte îi lipsea un „caracter strict teologic” sau că „nu exprima doctrina Bisericii ortodoxe cu o precizie deplină” ceea ce ar fi putut fi înțeles greșit, în special de niște cititori prost informați. Filaret Gumilevski în propriile sale zile a avertizat împotriva ambiguității unor astfel de frici. „Ei se temeau de strigătele unui ignorant! Nu puteți să îi puneți sub tăcere lăsându-i goi. Adevărul se apără pe sine, dar construcțiile umane se potrivesc numai pentru distrugerea timpului.” Lui Pobedonostev îi lipsea convingerea că „adevărul se apără pe sine” – ceea ce pentru el îi se părea ceva ce nu putea fi apărat. „Rânduilele din 1889” au fost mai mult un act de pătrare a statului și a obiceiurilor pentru păstrarea Bisericii, ele au fost actele unui fel de birocrație sinodală, a ierarhiei.

Complicațiile care erau în jurul tezei de master a lui Evghenie P. Akvilonov sunt cât se poate de evidente aici. În acele vremuri Akvilonov a fost un docent privat la Academia din Sank Petersburg și mai apoi a devenit capelanul forțelor armate. În 1894 el s-a prezentat pentru teza lui de master un studiu al Bisericii



intitulat „Biserica: Definiții ale Bisericii și a învățăturilor apostolice despre Trupul lui Hristos.”<sup>459</sup> Aparent tema a fost sugerată de mentorul lui Akvilonov, Kantanski;<sup>460</sup> Akvilonov a elaborat ideile învățătorului său. În prefață la introducerea lui Knatanski a oferit niște evaluări înalte, remarcând între alte lucruri, că autorul a dovedit cu succes definițiile obișnuite ale Bisericii. Aceasta s-a referit la definițiile catehetice ale Bisericii ca și o „societate de oameni.” (*Mărturisirea ortodoxă* nu oferă nici o definiție Bisericii, care a ieșit din școlile anilor mai recentți. Definiția poate fi mai potrivit definită ca și descriere și una destul de incompletă, fiindcă Biserica sau este numai o societate: este un organism sau „trup” a cărui compoziție, spre adăugire față de oameni, îi aparține lui Hristos – Capul Bisericii, în care Biserica este una. „Trupul lui Hristos „– este chipul sau desemnarea folosită de apostoli – este cea mai bună definiție, după cum este mărturisită de definiția părinților. Akvilonov a reușit în adunarea celor mai importante texte pentru cartea lui. Între autorii ruși el se apropie cel mai mult de Filaret (din predici) și de Homiakov.

Akvilonov a eșuat, ca să uie o definiție completă a Bisericii. El a oferit numai o parafrază prolixă a unor planuri primare care desemnau „trupul” lui Hristos și de obicei cartea a fost scrisă într-un limbaj ușuratic. Totuși putea slujii ca și o introducere promițătoare pentru niște cercetări ulterioare. Primul capitol, care a fost denigrat mult prea decisiv a denigrat definiția acceptată a Bisericii ca și „societate” ca fiind confuză. Ea părea pretențioasă atunci când îi includea pe îngeri în compoziția Bisericii. Unele lucruri din carte au fost lăsate neterminate.

---

<sup>459</sup> „Терков наuchenyia opredeleniia теркви i apostoskoe uchenie o nei, akak o tele Khristovom.” Akvilov a susținut plin de succes dizertația lui despre, dar a fost obligat să o rescrie sub numele de „navozavetnoe uchenie o теркви.” Opyt dogmatiko ekzegtiskago izsledobania” [Doctrina Noului Testament despre Biserică: un experiment în cercetarea dogmatico exegetică,” 1896]. A fost confirmată de Sinod în 1899.

<sup>460</sup> Despre Katanski a se vedea mai sus.

Gradele cărturărești au fost confirmate de Sfântul Sinod după ce au fost încredințate la unul dintre ierarhii episcopali ca să își revizuiască dizertația din punctul de vedere al folosinței lui pentru învățăturile despre credință. Cartea lui Akvilonov i-a fost atribuită lui Visarion Nechaev, episcop de Constroma, care timp de mai multă vreme a fost editorul jurnalului *Lecturi folositoare sufletului*. Visarion sa fost de acord cu revizuirile academice și raportul a explicat dorința de a conferii o definiție Bisericii găsită în *Catehism*. Această dorință a provocat neliniște în Sinod. În acele momente Arhimandritul Pavel Pruski și profesorul N. I. Subbotin, corespondentul de încredere al lui, au venit înainte împotriva cărți lui Akvilonov, vorbind din partea „credinciosului de rând.” Episcopul Visarion a fost pătruns de viziunile lui, în timp ce Pobedonostev și-a apărât „viziunile populare.” Problema a fost rezolvată când mitropolitul Serghei al Moscovei (cu susținerea neașteptată a episcopului Silvestru) a descoperit cel mai periculos raționalism din cartea lui Aksakov și autorul a fost forțat să scrie o a doua dizertație.

Acest episod este caracteristic pentru perspectivele lui vitale. A existat un interes pentru păstrarea inviolabilității *Catehismului* pe care fidelitatea față de tradiția patristică, în timp ce dispoziția campionilor poporului simplu a crescut ca și semnificație și decisivitate. Aceste considerații au promovat includerea „Rânduielilor din 1889” a paragrafului care cerea ca anumite cărți teologice să fie scrise pentru ca oamenii care știau greacă să le înțeleagă (regula a fost direcționată împotriva unor citate din părinți în limba originală). Polițele represive ale lui Pobedonostev s-au dovedit de două ori lipsit de succes. El nu și-a găsit o pace lăuntrică, ci numai iluzia unui calm și a dobândit aceasta cu un mare preț. S-a creat obiceiul unei tăceri înșelătoare; prin care oamenii aveau niște opinii lipsite de agreabilitate. Școlile ecclesiale și literatura teologică au dezvoltat un stil nesincer de viață. Principala falsitate a regimului interdicțiilor s-a înrădăcinat în lipsa de sinceritate. Sistemul represiei și al poruncilor a creat un duh lipsit

de dezaprobare și ipocrizie în școlile Biserici. Pobedonostev nu reușit în nici un fel să mute „liberalismul” sau „îndoiala” din școlile ecclesiale, dar i-a învățat pe studenți și instructori să ascundă gândurile lor reale. Forțând studenții școlilor din „departamentul de religie” a condus la această lipsă de sinceritate a preoților. Această caracterizare este una generală; au existat mai multe numere de așteptări.

În ciuda tuturor interdicțiilor, punctele de vedere lipsite de „loialitate” s-au răspândit. În cele din urmă, imposibilitatea unor discuții publice a însemnat imposibilitatea de a le respinge direct. Cenzorele a ținut înapoi pe profesorul de la Moscova strălucita carte a lui M.N. Muretov împotriva lui Renan din cauza unor scopului respingerii expunerii „falsei doctrine” care a fost respinsă și această părea ceva lipsit de loialitate.<sup>461</sup> Renan a continuat să fie citit secret, în timp ce publicația despre el a fost amânată timp de cincisprezece ani. S-a creat impresia că această interdicție a fost promovată de neputință. Mai mult au existat mai multe încercări de a apăra cea ce era imposibil de apărat, ceea ce a creat o confidență puternică. Duhul a căzut când vocația învățătorului a fost subminată de datoria de a fi un gardian.

Toate acestea au un mic conținut. Tot sistemul a fost orchestrat interior de un scepticism caustic. Protasov a încercat mai înainte să adapteze educația religioasă la nevoile locale, el a fost un „bun ofițer” în Sinod, ghidat de considerațiile unei utilități de stat. Pobedonostev a fost un sceptic și un *intelligent*. Pentru el țelul „simplificării” a însemnat ceva diferit. De obicei el vorbea de utilitate sau necesitate, în realitate el se gândea la pericolul unei educații „excesive.” Modul lui de abordare a fost condus de patosul puterii statului, nu de cea mai otrăvitoare necredință. El a voit să slăbească elementul „educației generale” în școlile ecclesiale tocmai din acest motiv. La ce nevoie are un preot de geometrie și algebră?

---

<sup>461</sup> A se vedea Kartășev, *op. cit.*; Smolici, *op. cit.*; și J. Chaix Ruy, *E. Renan* (Paris, 1956).

Pobedonostev a voit să evite pericolele educației printr-o interdicție formală, el nu a plănuit să le cucerească sau să le depășească deschis din lăuntru. În acest fel el a atras semi-conștient niște întrebări dincolo de orizonturile Bisericii, l-a împuns afară între alte întrebări dincolo de pragul conținutului, scoțându-le afară printr-un decret vindicativ. Următoarele cuvinte din eseurile lui Vasile Rozanov în 1890 sunt caracteristice conservatorismului lui neîncrezător: „Biserica nu permite ca adevărurile credinței să fie discutate, din cauză că ele ar putea fi cutremurate. Este din cauza unei aversiuni față de astfel de discuții... Apostatul din Biserică o urăște mult încât nici măcar nu poate să o privească.”

Sentimentele și motivele evanghelice nu obstrucționează aici Biserica. Biserica, din câte se presupune ar trebui să acționeze mai mult din cauza unui zel față de credință. Totuși ea este blestemată la necredință. Ura nu conduce la viață, ci numai iubirea. Cât de des ascunde ura frica și nesiguranța. Chipul bunului păstor a fost în întregime uitat – „ea le părăsește pe cele nouăzecișinouă.”<sup>462</sup> Toxina protecționismului a fost și mai adâncă. Nivelul religios a fost destul de scăzut; Ortodoxia a fost „simplificată.” Pobedonostev a fost capabil să convingă clericii ruși că „teologia” nu este ceva esențial Ortodoxiei, în orice caz sau în orice eventualitate ortodoxiei rusești. În alte cuvinte, teologia nu este o parte din esență și nu este „simplă” sau „populară.” Ca și credință a Rusiei, căci în cele din urmă, marea masă a acestor „oameni simplii” își îndeplinește mântuirea fără nici un fel de teologie și fără de nici o formă de gândire a culturii. „Ei sunt mântuiți” în orice caz prin ceea ce gândește inteligențele și cei care caută. Credința scoasă afară în acest fel a fost redusă la nivelul unor sentimente necontrolate și la dispoziții evlavioase. Dogmele au fost acceptate mai mult într-o formă canonică, ca și cuvinte protective, mai puțin decât într-un sens teologic, ca și un adevăr dătător de viață.

---

<sup>462</sup> Referința lui Matei 18:12: „ce gândești tu? Dacă un om are o sută de oi și una pleacă departe, nu v-a lăsa el oare pe cele nouăzecișinouă pe dealurile și să meargă după unele?”

Strict vorbind, aceasta a fost o aplicație specială la deducțiile tipice ale lui Lev Tolstoi în domeniul culturii ecclesiale. Tolstoi nu a negat binecuvântările culturale – nici tehnologia și nici pe Shakespeare, nici măcar tipăriturile – nu ar avea vrea semnificație și tocmai pe aceste temelii că ele sunt în întregime lipsite de necesitate pentru locuitorul la sat. Din aceasta el a concluzionat că cultura este superfluă, un ornament creat din lenea omului, fiindcă ar fi lipsit de necesitate vieții. Omul poate trăi toată viața fără ea, dar a trăi o cultură este ceva dificil și complex. Virtual acum toate deducțiile au fost conduse de apărarea „credinței simple.” În cele din urmă, femeile în vârstă și evlavioase, omul de rând care nu este educat, pelerinul sau monahul „din popor,” toți pot supraviețui fără nevoia unei teologii „educate” sau filosofie pe care nu o înțeleg și se pare că nici nu vor să o facă și fără de care ei pot trăi onest și cum se cuvine. Nu ar fi corect să includem această „problematică” teologică și filosofică ca și simplul fruct al unei căutări lipsite de sens și de curiozitatea unor minți inchizitive? Ele nu sunt necesare „pentru mântuire.”

Această ușurință prin care Pobedonostev a reușit să arunce suspiciune pe „raționamentele teologice” apare din faptul suspiciunii la care i s-a răspuns printr-o tonalitate nihilistă și decadentă a vremurilor. Pozitivismul a distrus încrederea într-o metafizică superioară dincolo de experiență. „Agnosticismul” a devenit o poză intelectuală tipică a omului obișnuit și adevărurile dogmatice au devenit umplute de un fel de absență gnostică. Un ascetism agnostic a fost combinat cu unul lumesc. Sub pretextul smerenicii și a incomprehensibilității atenției credincioșilor acestea s-au arătat prin dogme – cum pot ele fi cuprinse de o rațiune slabă! Smerenie ascunde de mai multe ori indiferență sau chiar micimea credinței. Incomprehensibilitatea adevărilor dumnezeiești este cât se poate de exagerată de aceste desene viclene, calculate pentru a evada de *acrvia* dogmatică și a ține în minte cu dreptate într-un stadiul infantil. Confuzia dogmatică și lipsa de stabilitate se manifestă evident aici ca și rezultatul lăuntric al unui astfel de

agnosticism, o ispită a moralismului. Inima devine lipsită de că viața, de o astfel de ispită a moralismului, sentimentalismului și pietismului care a apărut în conștiința ecclesială rusească în anii 1880. Atacurile excesive asupra raționalității și raționalismului s-au dovedit a fi mai puțin periculoase chiar și pentru doctrinele credințelor. Sentimente și acțiuni pozitive au fost prețuite mai mult, în timp ce prea multe doctrine ale credinței începeau să fie privite cumva ca și un fel de subtilități nefolositoare. Pentru suflet ar fi mai bine să rămâne undeva în crepuscul decât să ofere oportunități seducțiilor unei minți lipsit de obișnuință. Credința este construită mai mult ca și încredere decât ca și experiență a vieții duhovnicești. La aceasta se mai adaugă un alt factor important. Părinții au rămas un fel de clasă care a ieșit dintr-o „locuitorii de sate.” Mult prea adesea sărăcia rurală și simplitatea au rămas pentru ei un fel mediu obișnuit și de înțeles. De aici absența specială a libertății în legătură cu valorile culturale: atracția negativă pentru cursele civilizației dimpreună cu o lipsă lăuntrică de a trăi „în cultură,” într-un mediu al unei tensiuni creative. Nu toți și-au dezvoltat o nevoie culturală. Bineînțeles au existat mai multe excepții în această tendință generală, dar stilul general a fost fără îndoială degradat.

Caracterul cast al clericilor a făcut o separație și mai mare – și Biserica față de cultură. Astfel, un gen de conștiință debarasat al unei Ortodoxii ecclesiale impotente s-a creat. Această dezvoltare a fost mai mult un fel de anacronism foarte periculos, căci nu era deloc în tiparul vremurilor. Inteligența a început să se întoarcă la Biserică și căutările religioase au devenit din ce în ce mai acute. După cum a scris Alexander A. Kireev atât de evident în anii 1880, „cu smerenie și rușine au putut să oferim o mărturie a orbirii noastre, din neglijența noastră, căci faptul că am înmânat credința noastră Sinodului și acum ședem cu mâinile încărcate.” „poporul nostru nu și-a pus credința în cancelarie sau sinod. Încercarea de a evita problema interdicțiilor s-a finalizat într-o ruptură tragică. În acele vremuri patimile și îndoielile au izbucnit violent în niște tenebre adânci. Aceasta a fost un fel de retribuție. În aceste sens,

cuvintele lui Tiutchev, rostite cu o altă ocazie sunt cât se poate de explicite aici:

Cuvântul fatal este evident: libertatea voinței este un delir.<sup>463</sup>

## XI

### *Teologia „monismului moral”*

Anii 1880 nu au fost doar o vreme a unei lascivități și depresii sociale sau pur și simplu o epocă a unor „mici fapte” și a unor „suflete balansate.” Pentru contemporani ar fi putut părea că „viețuirea s-a ascuns în sine în morminte în timp ce o arbitralitate a ieșit din morminte,” dar nu acestea este adevărul.<sup>464</sup> O jumate de secol mai târziu a devenit clar cât de înfloritoare a fost concepută în acele vremuri. Neliniștea și nemulțumirea mistică a început deja, deși la un nivel inconștient și motivele mistice au devenit și mai clar definite în neliniștea morală care creștea. Probleme unui simț ultim au devenit mai acute. Aceasta a reprezentat o întoarcere nesănătoasă, irezolută și cutremurătoare: „crainicii au venit prea repede, primăvara prea târziu.”<sup>465</sup>

Articolele religioase ale lui Vladimir Soloviov caracterizează anii 1880. Deși frecvent ele erau mult prea caustice, în întregime lipsite de temelii și scurte din punct de vedere duhovnicesc, ele au

---

<sup>463</sup> A se vedea capitolul VI, nota 187.

<sup>464</sup> În cuvintele clei de a șaptea scrisoare a lui Saltykov Scherdin *Pestria pisma* (1886), p. 185 a fost unul dintre cei mai buni sartiști ai secolului al XIX-lea. Multe din istorii tratează cu o lipsă orificială de management și scrierile lui au început să atragă atenția mai întâi în epoca Marilor Reforme. În 1868 el a devenit coeditor cu Nekrasov la *Note dintr-o țară părintească* și scrierile lui din 1870 și 1880 au fost direcționate ca și o contradicție inerentă în reforme purtate de guvernul reformist. Pentru a evita repercusiuni de la cenzori el a dezvoltat un limbaj special scris numit Esopic.

<sup>465</sup> A se vedea Florovski, „Premonițiile istorice ale lui Tiutchev” în *Colecția lucrărilor lui Georges Florovskî*, grupate sub titlul de *Teologie și literatură*.

conținut întotdeauna o agitație continuă față de adevăr. Polemica sa cu slavofilii acelor vremuri a fost cât se poate pătrunzătoare din cauza fervorii ei intense, pentru judecățile și denunțările ei aspre, complexitatea și lipsa de delicatețe și am putea spune stricarea perspectivelor. S-a ridicat întrebarea care nu a fost în nici un caz diminuată în semnificație. Subiectele pe care le-a ridicat, nu sunt în nici un fel diminuate în semnificație. Evident el a lucrat la aceste teme cu o vervă și o vitalitate semnificativă, fiind martorul unui adevăr istoric, a faptelor și a puterii rugăciunii. În aceasta constă valoarea apologetică a scrierilor lui, care pot fi arătate numai în acele epoci. El a demonstrat că creștinismul are toate puterile creative și nevoile pentru viața umană care fuzionează la un anumit nivel într-un corp. Aceasta ar mai constitui semnificația psihologică a celebrului său „raport” către Societatea Psihologică din Moscova, *Despre colapsul viziunii despre viață medieval* ținut în 1891.<sup>466</sup> Aici se ridică aceiași problematică a conștiinței creștine – fapte care s-au ridicat în societatea moscovită din Rusia.

Am discutat deja articolul programatic al lui N. I. Grot în primul subiect al *Problemelor de filosofie și psihologie* (1889).<sup>467</sup> O nouă „doctrină a vieții” are nevoie să fie descoperită și construită, ca și justificarea ei. Nu pare că contribuția Rusiei la procesul de revizuire a căutărilor psihologice stă tocmai în ridicarea unor întrebări psihologice noi? „Nu stă oare datoria istorică a gânditorilor ruși în sinteza idealurilor din punctul de vedere al unor interese ale literaturii rusești sau a unor interese mai înalte pentru bine? „Este filosofia mântuirii lumii din rău, din desăvârșirea morală, nu propria noastră filosofie specială? Noi așteptăm ca mântuirea să vină din

---

<sup>466</sup> Despre Societatea Psihologică din Moscova, a se vedea capitolul VI, nota 276. Raportul lui Soloviev a fost ținut ca și o conferință în octombrie 1891 și a criticat Biserica istorică ca fiind indiferentă față de societate. Un autor recent a descris eseuul ca și „primul manifest creștin modern din Rusia.” A se vedea Donald W. Treadgold, *Occidentul în Rusia și China*, vol. I, *Rusia 1472-1917* (Cambridge: Tipografia Universității din Cambridge, 1973), p. 211.

<sup>467</sup> A se vedea capitolul VI, nota 276.



frumusețe și din adevăr. Într-o astfel de perspectivă, filosofia lui Schopenhauer nu este oare o „profeție și un semn la viitorului?” Conjuncturile lui Grot reflectă clar dispoziția acelor vremuri, toate întrebările neliniștite, neliniștea inimii și a conștiinței.

În aceste circumstanțe psihologice problema datoriei pastorale a Bisericii s-a ridicat din nou cu o nouă forță.

Pastorul contemporan trebuie să stăpânească viziunile lui despre toate aspectele ființei și ale vieții, el trebuie să înțeleagă sensul ființei și al vieții, el trebuie să înțeleagă înțelegerile și neînțelegerile față de doctrina creștină, el trebuie să fie capabil să evalueze toate ideile filosofice, chiar și dacă cauzalitatea lui a ieșit într-o poveste la modă, articol sau jurnal. El nu ar trebui să se plângă dacă este chemat să își dobândească o înțelegere profundă a sistemelor lui Kant sau Comte. Crede în mine, chiar și dacă aceasta nu ar fi destul pentru o activitate mai aprofundată... Cum pot viața și studiile studenților la teologie să fie aduse mai aproape de Biserică? Trebuie să creăm în ei o dependență de sine religioasă și teologică... În loc să privăm profesorii și studenții din academii, în locul unui căutări agravate pentru erezii în scrierile lor și descoperirea de greșeli în comportamentul lor, fie ca zeloții ecclesialității să arate această că condiție ar putea fi introdusă...tinerii din școlile de teologie nu studiază viața! Din contră, separați de viața lor prin castă, ei sunt și mai pecetluiți din educația seminariilor.

Se pare că aceste școli nu vor produce luptători pentru viață sau zeloți pentru adevăr, ci numai teoreticieni uscați și raționaliști cultivați artificial. Pot astfel de oameni să ducă vestea cea bună a vieții, să vindece niște inimi clătinate sau să iasă afară din chinuri? (Antonie Khrapovițchi).<sup>468</sup>

---

<sup>468</sup> Arsenie Krapovițchi (1863-1936) a fost Arhiepiscop de Charkovia din 1914 până în 1917. El a susținut monahismul educat și el a crezut că aceasta ar fi trebuit să conducă Biserica în toate domeniile. El a apreciat colaborarea dintre Biserică și Stat. El a apreciat colaborarea Bisericii cu Statul care a fost adusă prin

Acest cuvinte au fost grăite cumva mai târziu, în 1896 dar ele puteau fi spuse la o dată mai timpurie. Aici entuziasmul lui pastoral s-a lovit și a intrat în divergență de sensul oficial și pretențios al oricărui simț al credinței. Deșteptarea pastorală sau renașterea ideilor pastorale, a devenit pronunțată în anii 1880 unde și-a găsit cea mai bună expresie în Academia din Sank Petersburg, când Arsenie Brianstev, mai apoi episcop de Krakovia, l-a înlocuit Ioan Ivanișev ca și rector.<sup>469</sup> Antonie Vadkovski (1846-1912), care mai târziu a fost mitropolit de Sank Petersburg, a fost dus din Kazan ca să slujească ca și inspector.<sup>470</sup> Un om cu o sensibilitate și o dispoziție caldă, Antonie a devenit centrul așa zisei „deschideri” [*druzbinia*], un cerc de zeloți față de monahism. După o întrerupere de douăzeci de ani, studenții din nou au început să fie tunși. Un ideal ascetic ce a crescut lăuntric în aceste condiții unui „monahism” educat afară dintre pereții mănăstirilor ar fi putut fi justificați. Prima tundere în monahism la Sank Petersburg a apărut în 1884, când Mihail Gribanovski (1856-1898), mai apoi episcop de Crimeea, s-a îmbarcat pe calea monahală. Acum ar fi fost numit un „monah alb.” Aceasta se aplică cărții lui *Despre evanghelii* [care

---

puterea ecclesială ca fiind supremă. Khrapovișchi a nădăjduit să vadă instituția patriarhului ca având o autoritate deplină asupra Bisericii.

<sup>469</sup> Arsenie Brianstev (mort în 1893), a fost un absolvent al Academiei din Kiev, a devenit episcop de Lagoda, vicar al mitropolitului din Sank Petersburg. Transferat la Riga în 1888, el a muncit ca să îmbunătățească alte munci liturgice și pastorale ale clericilor lui. În 1893 Arsenie a fost ridicat la rangul de arhiepiscop și trimis la Kazan, unde a încercat să facă munca pastorală efectivă între vechii credincioși și musulmani.

<sup>470</sup> Antonie Vadkovski a aparținut clericilor căsătoriți dar după moartea soției lui din 1879 el și-a luat voturile monahale și a devenit arhimandrit în 1883. sosirea lui la Sank Petersburg în 1885 marchează începutul unei cariere strălucite ca și administrator bisericesc. Devenind Arhiepiscop în nou creată episcopie a Finlandei în 1892, el a slujit ca și un membru permanent al Sinodului și a devenit binecunoscut Europei Occidentale din cauza lucrărilor lui de la capul comitetului format pentru a discuta vechea problemă catolică. A fost numit mitropolit de Sank Petersburg în 1898.

conține multe raze de soare].<sup>471</sup> Viu și acum este sensul lui *sobornost*, care vinde de mai de jos, ca și o reflecție a Treimii. „De aici reiese autoritatea ei necondițională. Structura conciliară formală a Bisericii nu este conținută în sine, ci mai mult Duhul Sfânt a manifestat cu claritate în ea și prin ea darurile și întimitățile ei. *Sobornost* ca și o formă și un mediu de manifestare a Duhului Sfânt este după Hristos, cea mai înaltă autoritate condițională.”

Acceptarea religioasă a lui Mihail a naturii este și ea caracteristică. Credința descoperă în natură o nouă perfecțiune, una care nu poate fi cuprinsă de o dispersie externă a conștiinței.

Pământul a căzut într-o materialitate grosieră, dar formele vieții lui, care reflectă frumusețea veșnică a lui Dumnezeu, rămân, pentru ca reînnoirea înfloririi Domnului să poată fi mărită mai mult și mai impunător și inimile și ochii noștri duhovnicești să intre ca și stăpâni ai lui Iisus Victoriosul – vom intra ca unii înviați și înnoiți, ca și îngeri ai lui Dumnezeu.

În timpul anilor lui la seminar Mihail a trecut printr-o criză de nihilism („începutul tuturor negațiilor posibile”). El a venit din nou la credință prin filosofie. La Academie a studiat sub Mihail Carinschi și și-a scris dizertația despre Heraclit, care i-a dus aminte de Schelling.<sup>472</sup>

După cum a remarcat Schelling, a înțelege filosofia creștină este cea mai mare datorie a vremurilor noastre. Nu ar trebui să existe neînțelegeri. Dogmele celei mai mari și absolute religii trebuie să slujească ca și cea mai veridică filosofie. Trebuie numai să le înțelegem și la infuzăm cu o analiză și sinteză filosofică. Acestea

---

<sup>471</sup> A se vedea eseuul lui Antonie Khrapovișchi *Despre monahismul educat*. Nota autorului.

<sup>472</sup> Mihail I. Karinschi (1840-1817) a fost un absolvent la Academia din Moscova care a fost trimis peste graniță ca să își realizeze educația în 1869. Subsecvent el a predat câțiva ani la Academia din Sank Petersburg. Lucrarea sa *Clasificarea interferențelor* este privită ca fiind cea mai bună și după cum sugerează titlul este o lucrare de logică. Heraclit (540-475 după Hristos), cunoscut ca și „filosoful care plânge,” a fost un grec din Efes și unul dintre primii metafizicieni.

trebuie create. Tânjirea după ele există; umanitatea însetează după ea și nu este mulțumită numai cu credința.

Așa s-a creat ideea că Biserica are o vocație filosofică. Mihail și-a scris teza de master sub un titlu caracteristic, „Un experiment de clarificare a adevărilor creștine primare prin gândirea umană naturală” (1888). Numai prima parte, *Adevărul despre ființa lui Dumnezeu*, a fost publicată.

Antonie Khrapovițchi a aparținut aceleiași generații de monahi din Sank Petersburg. El a venit la academia teologică dintr-o școală seculară, cu un temperament format din cauza unui slavofilism religios, influențat de Dostoevski și a și-a luat o decizie clară de a intra pe o cale pastorală. Pentru el interesele pastorale au fost cele mai importante; țelul de a unii filosofia cu credința a avut cea mai mare însuflețire. El a scris o teză de master despre *Datele filosofice care favorizează liberul arbitru și responsabilitatea morală* (1887). Aceasta a fost singura carte pe care a scris-o vreodată. El nu a avut temperamentul unui jurnalist și de obicei scria schițe și eseuri. Ca și tânăr a fost numit rector la Academia din Moscova. Nu a fost cercetător și cărturar dar totuși a avut propriile lui idei vii și un dar special pentru a le împărtăși și a le comunica. Avea aproximativ aceeași vârstă cu studenții lui, ceea ce i-a conferit activităților lui educaționale o intimitate deosebită. Antonie a avut un plan bine pus la punct despre cum ar fi trebuit să opereze și să acționeze Biserica. El a mărturisit mai presus de orice despre vocația pastorală a Bisericii. În idealul lui pastoral, se poate simți marea influență a cărților profetice ale Vechiului Testament. Pastorul este și el un profet sau un „ghid al conștiinței.” Biserica, în munca ei pastorală, construiește pe conștiința populară. Există numai o cale: calea suferinței iubirii și a solidarității duhovnicești. „Teologia noastră trebuie să facă clar faptul că viața noastră pământească este o mare a suferinței, amarului și a lacrimilor. Nu există timpul sau locul ca să fim ocupați cu o contemplație lăuntrică inertă a puterilor și capacităților noastre în timp ce căutăm să slujim vecinului nostru sub pretextul imperfecțiunilor.

Până în această zi conferințele și eseurile lui Antonie de teologie pastorală își rețin deplin șarmul lor neterfelit de convingere și inspirație. Este ușor de înțeles cât de atractive erau învățăturile lui timpurii de la academie. Ca și student el și-a înregistrat pomenirile lui: noi trăim aprinși de iubire și tandrețe. Pentru mai mulți dintre noi el a fost probabil primul care a descoperit sensul pastoratului ortodox ca și o acceptare sacrificială și iubitoare a turmei într-un suflet, prim experiența a tuturor tristeților și necazurilor, a tuturor încercărilor, a ispitelor și a eșecurilor copiilor duhovnicești ai cuiva, ai nașteri lor duhovnicești și a restaurării prin tăria unei iubiri și rugăciuni pastorale compasionale.

Pentru Antonie, pastorația înseamnă mai presus de orice iubire, o iubire activă și actuală. Înseși taina preoției învață o anumită predispoziție pentru har și iubire, „darul unei iubiri compasionale.” Darul, bineînțeles, deși dobândește iubire pentru popor. Achiziția acestei iubiri este posibil numai prin har și iubire duhovnicească, printr-o renaștere și a exprimare a inimii duhovnicești. Aceasta ar însemna capacitatea pastorului pentru o „edificare duhovnicească” cu turma sa. „Eul” lui pastoral trebuie să dispară, să fie înlocuit cu „noi.”

Influența pastorală se întemeiază pe tainica comuniune a sufletelor. „Persoana asupra căreia este direcționată această influență simte duhul pastorului, ca și cum ar intra prin inima lui.” Voința pastorului acționează asupra libertății alt cuiva. Aici există o comuniune reciprocă: acțiune și adopție. Contextul realității Bisericii face posibilă o astfel de „tainică comuniune a sufletelor.” Antonie urcă de la psihologie la ontologie. Comuniunea reciprocă ne este oferită prin experiență. „Prin astfel de legi ale vieții duhovnicești o porțiune a ființei noastre intră în sufletul altuia și se amestecă cu el.” Am putea întreba dacă ființele umane sunt împărțite una de alta.

Pentru a clarifica acest fenomen, trebuie să negăm posibilitatea că fiecare persoană este terminată, o entitate conținută în sine (un microcosmos) și să vedem dacă putem descoperii o

rădăcină singură și comună între oameni în care este păstrată unitatea naturii noastre în relație cu fiecare suflet individual, deși posedă independență și libertate ca și brânză. Umanul „eu,” este într-o izolare deplină, în opoziție cu „non-eul” – după cum suntem prezentați în cursurile de psihologie – fiind în mare măsură o decepție de sine. Această decepție este susținută de percepția noastră, care crește în trenul unei iubiri păcătoase caracteristică unei umanități căzute.

Rugăciunea marelui preot și Mântuitor (Ioan 17) mărturisește direct la „unirea tuturor celor care sensul mântuiți în veacul ce v-a să fie, nu numai în sensul unei unanimități simple, ci în sensul unei unități esențiale, o unitate reală, comparabilă cu persoanele Prea Sfintei Treimi.” Aici există un anumit miez de nădejde în această lume a diviziunii, care constă din iubire maternă și uneori din conjugală: „a pierde dintr-o dată tot gustul pentru viața personală.” Acesta ar fi arhetipul iubirii pastorale, cel mai înalt nivel al unei astfel de iubiri, cel mai înalt nivel a unei astfel de dispersiuni a individualității cuiva.” Apostolul Pavel și-a pierdut viața personală ca Hristos să trăiască în el. „Unitatea pastorului cu Hristos și cu turma lui nu este ceva stabilit numai intelectual, ci este o stabilit intelectual, într-o unitate esențială.” Antonie accentuează aici acest lucru cu o vehemență surprinzătoare. „Nu este unanimitate, nici unitate a esenței, cum ar fi unirea Tatălui cu Fiul.” Este o unire a ființei generice, care a fost perturbată și slăbită prin cădere, dar manifestată și restaurată din nou în Noul Adam. În el poporul s-a alăturat de Hristos ca „să intre în natura veșniciei,” comunicându-i o „parte din substanța lui.”

Vocația pastorală este și ea în construcția unei unități tainice, trupul lui Hristos. Pentru a confirma această idee interesantă a unității umanității, Antonie îl citează pe Grigorie de Nyssa prin lucrarea lui *Nu există trei dumnezei*, citează din *Ascetica* Sfântului Vasile cel Mare și se referă la Sfântul Ioan Hrisostom.<sup>473</sup>

---

<sup>473</sup> A se vedea notele de sus și de jos.

El arată idei cu nimic mai puțin decât le dezvoltă, lăsându-le fără nici o explicație. Termenii și conceptele cum ar fi „unitatea naturii,” „unitatea de un anume fel,” „voința,” „personalitatea” și așa mai departe și care sunt lăsate fără o formulare definită sau precisă fiind un subiect cu niște interpretări diverse. Există destule temelii să ne îndoim că Antonie și-a angajat referințele lui patristice într-un fel cerut de relațiile comprehensive găsite la părinți.

Învățăturile lui Antonie despre pastorație sunt legate organic de înțelegerea lui a dogmei răscumpărării. „În ciuda sistemelor filosofice ale școlilor, răscumpărarea constă în special din restaurarea unității iubirii împlinite într-o nouă revelație a harului și a ascultării oamenilor față de Dumnezeu, față de Mântuitorul și între ei.” Lupta din Ghețimani ar trebuie să fie înștiințată ca și o luptă primară și răscumpărătoare. În *Catebismul* lui, care a fost scris la o dată mai târzie, Antonie oferă următoarele formulații: „de ce chinurile lăuntrice ale lui Hristos asupra păcătoșeniei umane s-au manifestat în răscumpărarea noastră? Din cauza unei iubiri care se împărtășește de suferința noastră și fiindcă astfel ne putem apropia de duhul sfințeniei, fiind victorioși asupra păcatului.”<sup>474</sup> Antonie leagă lupta din Ghețimani cu „cea mai naturală” rugăciune a capitolului al 17 din Evanghelia lui Ioan. În acest sens, moartea pe crucea este cumva lăsată în umbre.

Însuflețirea morală și sensibilitatea morală, capacitatea ei de a fi impresionantă și atenția față de învățăturile morale a oamenilor și a societății contemporane, care i-a atras pe mulți încă de la început. Aceste căutări le-a aplicat cuvintelor Mântuitorului: „nu ești departe de împărăția lui Dumnezeu” (Marcu 12: 34). El a avut în vedere ascensiunea morală în societății educate, reflectată în literatură și animația „mistic morală a oamenilor,” atât de bine judecată de sectari. „Astfel, aproape toate tendințele seculare ale vieților noastre morale și naționale nu sunt mult prea departe de ea

---

<sup>474</sup> *Catebismul ortodox creștin* a fost publicat în emigrație la Sremski Karlovici în 1924.

– este vorba de acel câmp care așteaptă secerătorii pentru a devenii grâul Domnului.” De aici insistența emfatică pe nevoile pastorului și aluzia lor spre omul contemporan și influența lui directă de a ști „viața și știința,” în special din punctul lor de aluzie pentru omul contemporan și egal influența lui față de viața morală a omului.” El nu a pus mare accent pe necesitatea literaturii și l-a considerat pe Dostoevski un învățător despre viață. Cu o mare ironie el a vorbit despre zeloții care și-au păstrat credința lor prin niște simple obiceiuri și astfel le-a fost frică să citească cărți seculare. Ei s-au temut de sine și de credința lor inconștientă. „De aici exclusivitatea și lipsa lor de toleranță, ca și un fel de discuție nesfârșită asupra concentrării între cunoaștere și credință, religia sentimentului necontrolat, capacitatea distructivă a rațiunii speculative, pericolul disputelor religioase și chiar lipsa lor de simpatie față de eterodocșii care au acceptat Ortodoxia.”

Antonie a avut un simț acut pentru autonomia Bisericii, ca fiind ceva care nu era din această lume. De aici distincția absolută între formele activității Bisericii și viața seculară. Pastorul trebuie să se protejeze împotriva unei secularizări duhovnicești launtrice, împotriva infecției de secularism sau legalism și să fie și mai precaut împotriva constrângerii duhovnicești. Trebuie să operăm prin adevărul cuvintelor și să zdrobim conștiința prin autoritate. Împărăția lui Dumnezeu este construită în lume numai prin puterea unei regenerări duhovnicești. „Rafinamentul moravurilor ar putea veni numai prin eforturile sufletelor libere și nu prin instituții politice.” Aceasta l-a condus pe Antonie la o dispută cu statul. Biserica rusă ar fi în captivitate față de stat. „Ea a fost lipsită de un cap legal și dată subiecților birocrațiilor laici.” Sinodul este o instituție deplin necanonică „necunoscută Sfintei Ortodoxii și concepută cu scopul de a slăbi și a dezmembra.” Sinodul nu are în nici un fel o administrație conciliară. „Biserica Ortodoxă a fost înrobătită acestei instituții.” Antonie era de fapt de opinie că vrea să construiască împărăția lui Dumnezeu în societate și astfel de separat Biserica de lume și lumea atunci când a fost lăsată să își urmeze



soarta ei, s-a dovedit a fi o revizuire neobosită. Antonie s-a temut de interferența ecclesială ca și un act de a devenii o parte din lume. Acest principiu de lipsă de interferență a însemnat în practică, o retragere din fața lumii, ca și cum ar fi fost o retragere de succes din lume.

Principala problemă a schemei practico-ecclesiale nu a stat în această problemă aplicată și mai important a fost moralismul excesiv, psihologismul moralist. Reiterarea lui constată că creștinismul este o „religie a conștiinței” care a devenit obositoare. Preoția ar fi în acest sens total eclipsată de pastoral. Momentul sacramental rămâne în întregime neexprimat, în viața Bisericii și în munca pastorală constructivă. Antonie l-a evitat pe Vladimir Soloviov tocmai din cauza sacramentalismului acestuia.

Nu putea fi de acord cu permisiunile aparente ale pastorului de a îndeplini tainele, ca acte morale („să ne iubim unul pe altul ca într-un gând să mărturisim”), ci numai prin niște acte „tainice,” ca și cum ele ar venii dintr-un fel de magie. El iubește să vorbească de taine ca și un mijloc material al harului, ca și taina Bisericii etc.<sup>475</sup>

---

<sup>475</sup> Cât se poate de caracteristice în orientarea lui Antonie sunt eseurile lui direcționate împotriva lui Vladimir Soloviov (colecționate în volumul trei din (ele sunt colecționate în volumul trei din *Polonie sobranie soschinenii* [Kazan, 1909], ediția a doua, vol. 4. Kiev, 1917). „Un scriitor care prin tăria cercetărilor filosofice și apologetice se luptă împotriva dușmanilor lui Hristos, se întristează din câte se pare de adevărul care lipsit de ajutor se frânge atât de încet și imperceptibil. Fără îndoială nu ar trebui să vedem credința lui Hristos pângărită de înalta societate și călcată sub picioare de un tineret nihilist depravat. În loc, ca și gânditor, cu scopul ca prin munca viații duhovnicești și a științei astfel de daruri să poată fi dobândit prin harul lui Dumnezeu, în fața căruia dușmanii lui Hristos au cădea jos, ar începe să gândească despre construirea unui stat social și ecclesial care prin puterea Bisericii ar putea subjugă sau ofensa Biserica și puterea atribuită ei care astfel ar putea opera fără interferență și și-ar putea cuceri dușmanii ei.” (vol. II, p. 8). Antonie îi apostrofează pe Soloviov pentru încrederea lui în stat și nu pentru că el căuta independență și libertate. „Autorul nu a voit să în considerare că numite forme ale vieții sociale, în esența lor, nu pot intra în Biserică, fiindcă existența lor ar depinde de o viață după în conformitate cu apucăturile omului vechi, viață care astfel ar rămâne și ea neeliberată față de

Evident Antonie a eșuat să remarce că lovitura lui reprimată nu numai la Soloviov ci și la părinții de la Sfântul Ioan Gură de Aur sau chiar de la Sfântul Ignațiu al Antiohiei, dimpreună cu „medicina nemuririi,” până la Nicolae Cabasila și la Sfântul Simeon Noul Teolog.

Ca și țel al activității pastorale Antonie a avansat nu numai la preoție ci și la un interes față de „bunăstarea socială.” Ar fi destul să comparăm eseurile lui de teologie pastorală cu *Jurnalul* părintelui Ioan de Kronștadt cu scopul de a simți incompletitudinea și deplina incoerență duhovnicească a acestui moralism unilateral. Strict vorbind, aceasta reprezintă idealul unui altruism ideal activ, care numai acum a fost transferat Bisericii. Antonie are mai multe lucruri de spus despre rugăciune și o vede justificată în principiul fundamental al acțiunii pastorale. Are puțin de spus despre taine. El înțelege cumva rugăciunea psihologic, ca un fel de a depăși izolarea duhovnicească. Este cât se poate de caracteristic că el consideră „dogmatismul” în serviciul liturgic (la Ioan Damaschinul și alții) ca un fel de „coborâre” în comparație cu inspirația primelor secole, deși poetica liturgică își reține o mare parte din ruptura și contemplația duhovnicească. Antonie privește „bizantinismul” reținut, contemplând că „conștiința noastră religioasă a fost în întregime cu o mentalitate negativă a dezvoltării duhovnicești, care a fost epuizată în lupta singulară dintre patimi și care știe puțin despre fructele pozitive ale Împărăției Cerurilor și de o iubire bucurasă pentru om.” Un anumit gust al unui optimism umanist

---

păcat.” Așa stau lucrurile cu statul unde se aplică forța fizică, măsurile pedepsirii și ale răscumpărării. Biserica nu ar trebui să fie scoasă din joc din cauza instituțiilor statului îndatoririle pe care Dumnezeu i le-a lăsat. Ar înceta să mia fie o Biserică, ar înceta să fie o unire a conștiinței umane. (III, p. 12). Antonie nu menține că Biserica are „datorii sociale” ci pur și simplu că ea are ceva rezoluții în ruta ei specială și independentă. A se vedea celebrul său eseu: „Cum se leagă slujba bunăstării sociale de interesele față de mântuirea sufletului?”] *Sochineniia*, vol. II, publicată mai întâi în *Bogoslovski vestnik* (iunie, 1892). [Nota autorului, din biografie].

este aparent în Antonie. El trasează privilegiul lui pastoral la sursele patristice, dar influența literaturii contemporane este și mai puternică. El este mai aproape psihologic de publiciștii slavofili decât de Filocalia rusească. Din cauza nemulțumirii lui față de „erudiția occidentală” el a rămas apropiată de ea. Renunțarea la cărțile occidentale nu înseamnă a fi liber față de duhul occidental.

Contemporanii au remarcat deja similaritatea dintre ideile lui Antonie asupra teologiei pastorale și cele exprimate de S. A. Sollertinski *Pastoratul lui Hristos mântuitorul* (1887).<sup>476</sup> Există o întoarcere evidentă aici la aceste temelii ale „erudiției occidentale.” Pentru Sollertinski pastoratul este epuizat de „serviciul învățături creștine” și răscumpărarea este explicată în termenii învățaturii: comunicație a poporului a adevăratei învățături și a adevăratelor scopuri a activității umane.” Aceasta este exprimată în numele primar al „Fiului Omului.” În viziunea lui Sollertinski predica de pe Munte este „simbolul credinței” Bisericii primare, un fel de program pentru împărăția lui Dumnezeu. Antonie se mișcă în aceeași sferă de idei.

Moralismul lui Antonie poate fi simțit acut în experimentele dogmatice. La începutul secolelor în 1890 s-a simțit nevoia unei sinteze teologice care a devenit din ce în ce mai puternic simțită. Teologia „scolastică” a încetat mai de multă vreme să fie mulțumitoare, în timp ce metoda istorică nu a produs o sinteză și nici nu a creat un sistem. S-a căutat o cale de ieșire prin explicația morală a dogmelor. Dogmatica a fost restructurată dintr-un punct de vedere dogmatic. Și Antonie a devenit lumănătorul noii teologii. Datoria apologetică emană din el. Astfel, când impenetrabilitatea lui „eu” și a lui „non-eu” este mutată, adevărul Dumnezeului Triun este văzut ca și un arhetip al unității umane și a iubirii. Și aici putem, găsi ideea morală a Bisericii. Dogma Dumnezeului Triun oferă o „o temelie metafizică unei iubiri morale imperative,” la fel cum doctrina răsplătirii dincolo de mormânt oferă temelii pentru

---

<sup>476</sup> A se vedea Kartășev, op. cit.

virtutea răbdării. Virtutea nu se întemeiază nici în individualism și nici în panteism. „În acest moment apare asistența Sfintei Treimi, cea mai binecuvântată și mai adevărată existență, în care libertatea și veșnicia persoanelor nu clatină unitatea, în care nu există loc pentru o personalitate liberă, dar care există ca și o rezervă de sine personală. Învățăturile despre iubire sunt un fel de lege lăuntrică, nu un fel de datorie formală și totuși iubirea semenului nu este iubire de sine, fiindcă ea păstrează deplin sensul iubirii morale. Ar fi lipsit de sens să nădăjduim să depășim diviziunile din existență în fiecare suflet uman dacă nu le-ar fi descoperit Sfânta Treime. „Fără această dogmă sfântă, porunca evanghelică a iubirii ar fi lipsită de putere.” Antonie aplică dogma „experiențelor morale” și contemplației duhovnicești.

În metafizică Antonie era mult mai precaut decât erau Sfinții Părinți și aceasta ar fi slăbiciunea lui. fără îndoială el se aseamănă lui Kant și metodei lui din a doua *critică*. Nu este oare „experiența morală” identică cu „rațiunea practică”? Nu stă justificarea dogmei în faptul unor premise ideale ale virtuților care sunt realizate în ea? Însuși Antonie a admis că Kant „a avut o abilitate aproape infailibilă de a extrage ideea practică a răscumpărării care a descoperit insuficiența totală a interpretării morale a dogmelor.”

În spatele acestor doctrine se poate vedea o experiență duhovnicească genuină, o anumită întâlnire duhovnicească cu Hristos Mântuitorul.

Suferințele lui pentru păcatele mele sunt manifestații ale răscumpărării, marea Sa răbdare este mântuirea mea și nu numai în sensul unei sensul unei exemplu inspirator, ci într-un sens real, ca prin Iisus Hristos, care prin iubirea lui a plăns pentru păcătoșenia mea, eu, prin propriile mele eforturi să umblu pe calea luminii, să îmi fac esența mea propria mea proprietate, căci în el trăiesc și în El îmi însuflețesc noul meu om.

Totuși, în ciuda autentificării experienței lui, în el rămâne un gust care nu poate fi cuprins de psihologism și pietism. El nu

dobândește nici obiectivitate și nici o perspectivă metafizică. Ca și rezultat, Antonie a deviat decisiv de la tradiția pe care se fundamenta așezată de Sfinții Părinți. El pur și simplu raționează pe un plan diferit. Subiectul, în cele din urmă, nu ar însemna substituția unui principiu al iubirii, care ar însemna mai mult sau mai puțin de devenii asemănători cu Dumnezeu, din cauza unei înțelegeri „juridice” a conceptului de „satisfacție.” Ar trebui să înțelegem și să explicăm locul răscumpărării în plan iconomic ca fiind ceva acre s-a realizat obiectual. Din cerbie și cu o lipsă totală de reținere, Antonie respinge învățăturile „școlii catehetice” sau așa numita „teorie juridică,” care a fost luată din scolastica occidentală: „pe care nu o voi numii niciodată o parte din Biserică.” El merge mult mai departe, găsind în noțiunea de „sacrificiu” ca fiind prost interpretată. Evangheliile le explică într-un sens metaforic și figurativ. În încercarea de a explica sensul morții pe cruce el a căzut în cel mai josnic impersonalism. „Suferințele fizice ale lui Hristos și moartea lui trupească au fost necesare mai presus de orice, pentru ca credincioșii să înțeleagă puterea suferințelor duhovnicești, care sunt incomparabil mult mai intense decât durerile lui fizice.” Omul căzut a devenit un sclav al insensibilității. El nu mai poate pătrunde taina suferințelor duhovnicești fără să simtă un șoc. „Natura noastră a devenit atât de grosieră, astfel încât înrobite de senzații trupești și frică de moarte, ar devenii cât se poate de greu să înțelegem genuin suferințele pur duhovnicești care au apărut în vremea suferințelor trupești și a insultelor date de cei din jurul Lui.” sângele curățit, crucea mântuitoare, mormântul purtător de viață – toate chipurile, care converg o „înțelegere obișnuită” a patimii răscumpărătoare. „În aceasta există o comoară a celor mai impresionante momente din încercările lui.” Antonie a permis ca prin legătura dintre trup și suflet să găsim aici un sens mai profund și mai tainic.” Totuși, cel mai important pentru unul care a fost mântuit este impresia lui, simțul tandreței, pe care crucificarea o evocă îl el. „Suferința lui Hristos de unește cu El și tristețea lui ne

face să devenit subiectul nădejzii și iubirii față de El, recreându-ne din nou.”

Linia de gândire a lui Antonie ne duce la negarea păcatului strămoșesc. Păcătoșenia umană este interpretată într-un fel în întregime atomist, care stă în contradicție cu doctrina unității naturii umane. „Adam nu a fost atât de mult vinovat pentru păcătoșenie după cum el a fost primul care a păcătuit, aceasta însemnând că el totuși a păcătuit voluntar. În orice caz, „nașterea noastră din niște strămoși păcătoși nu este singura rațiune pentru condiția noastră păcătoasă.” În ea există un aranjament duhovnicesc special. „Știind că fiecare din noi a dobândit voința de sine a lui Adam, Dumnezeu ne taxează la naștere cu o natură mortală și căzută, cu niște impulsuri prestabilite, prin care noi ne descoperim nimicnicia și suntem umiliți.” Mai mult, „nu din cauza faptului că suntem urmașii lui Adam toți suntem păcătoși, deși ne exercităm voința spre bine, ci din cauza celui Omniștient care ne oferă viață ca și popor (și nu îngeri de exemplu) și fiindcă el a prevăzut că toate voințele noastre vor fi similare cu cea a lui Adam, care esențial nu a fost rău, ci neascultător și mândru și care a cerut constant școala corectitudinii, care se manifestă în viața noastră fizică pe pământ.”

Ceea ce este uimitor în schema artificială este raționalismul și primitivismul deducțiilor, teologhisirea unui sens obișnuit și violarea încăpățanată a evidenței revelației. Antonie și-a definit teoria ca și „conversiune a teologiei în monism moral.” El nu verifică presuposițiile ontologice al învățăturilor lui – el pur și simplu nu a fost interesat de ele. El nu face nici o legătură între interpretare și dogma de la Calcedon a celor două naturi sau definiția celui de al Șaselea Sinod Ecumenic cu privire la cele două voințe.<sup>477</sup> Chipul lui Hristos mântuitorul rămâne destul de vag în

---

<sup>477</sup> Probleme cu privire la persoana și natura lui Iisus Hristos au fost subiectul unei controverse generale în Biserică în timpul Sinodului Ecumenic cinci, ținut în 451, care a fost oprimă mare încercare de a rezolva controversa și care a produs celebra definiție care l-a mărturisit pe Hristos ca fiind de o persoană și de două naturi: dumnezeiască și umană. Decizia de la Calcedon, a fost respinsă de câteva

acest portret. Antonie este preocupat de o singură problemă: „de ce a avut loc întruparea, patima și învierea lui Hristos pentru noi?” Cum este viața, sfințenia și biruința lui împărtășite nouă? Singurul răspuns mulțumitor ar putea fi considerat „monismul moral.” Mântuirea noastră este o renaștere. De aici, o iubire care suferă pentru noi, care ține căderea semenului cu o astfel de tristețe că ne oferă iubire celui care a păcătuit” și care ne reînnoiește. Compasiunea înseamnă suferința pentru celălalt. Antonie trasează experiența Mântutorului din experiența umană și din cea pământească. „Ar trebuie să presupunem că în acea noapte în Gețimani gândirea și sentimentele Dumnezeuului Om pentru multele din milioanele dintre cei căzuți și el a plâns cu o tristețe iubitoare pentru fiecare individualitate – un lucru care ar putea fi posibil numai de o inimă omniștientă. În aceasta constă „răscumpărarea noastră.” Din cauza lipsei de incompletitudine, viziunea lui Antonie a posedat o mare integritate. Totuși el nu a ajuns la o sinteză teologică. „Monismul moral” nu s-a dovedit a fi o temelie morală fermă pentru aceasta.

Predilecția pentru o interpretare „morală” a dogmelor a devenit, pentru o vreme, dominantă în teologia rusă. Ar mai trebui să remarcăm cartea lui A. D. Beliaev *Iubirea lui Dumnezeu: un experiment în descoperirea celor mai adevărate dogme creștine pe baza iubirii lui Dumnezeu*, care a apărut mai întâi în 1880.<sup>478</sup> Această carte a fost scrisă pe un stil vechi cu o influență decisivă a teologiei speculative germane și cu un fel de desconsiderare surprinzătoare a lucrărilor părinților. Autorul pretinde că, cu o singură excepție, cea lui Augustin, există o proprietate a „proprietate și semnificație” față de

---

Biserici naționale din est și de împărații bizantini care au încercat să impună soluții care erau mai mult diplomatice decât monoteiste sau despre voința din Hristos. Acestea au fost respinse de Biserică de Sinodul Ecumenic Cinci ținut în Constantinopol în 680 și 681, care au reafirmat Calcedonul și a mărturisit prezența a două voințe în Hristos: dumnezeiască și umană. A se vedea volumul VIII, *Colecția lucrărilor lui Georges Florovski, Părinții bizantini din secolele cinci opt.*

<sup>478</sup> A se vedea Kartășev, *op. cit.* și bibliografia.

materialul patristic de mai sus și refuză să îi considere pe sfinții Părinți ca și o sursă. Cartea include multe obiecții și idei noi, totuși raționalismul lui psihologic este surprinzător. Autorul încearcă să cuprindă psihologia și sacrificiul patimii mântuitorului, ascultarea și tristețea lui etc. „Ceea ce îi chinuia pe el a fost moartea duhovnicească a oamenilor pe care i-a simțit, pe care a trăit-o și care a îndurat-o în cele din urmă în inima lui.” Hristos a trecut prin pedeapsa condiției „morții veșnice,” a înstrăinării deplin de Dumnezeu. În aceasta ar însemna „sacrificiul nelimitat pe cruce.” Așa a fost ridicară pentru prima dată problema golirii de sine, *kenosis*, care s-a ridicat în dogmatica creștină.

Lucrarea lui P. I. Svetlov *Sensul crucii în lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos* (Kiev, 1893, a doua ediție, Kiev, 1907) a fost o cartea mai echilibrată.<sup>479</sup> Svetlov a început prin a reexamina și analiza atent textele și mărturiile Sfinților Părinți. Țelul lui a fost de a se opune teoriei „juridice” occidentale cu doctrina patristică. Totuși, el angajează evidența patristică cu o unilateralitate singulară. Lui Svetlov i-a lipsit în întregime o doctrină a omului – o opinie pe care o împărtășește cu Antonie. Locul ei este luat de psihologia morală, de doctrina păcatului și a renașterii. Se poate simți influența psihologică a protestantismului și depărtarea de patristică. Teologia este prelucrată aici după o metodă empirică, un domeniu al faptelor. Nu există loc pentru metafizică. Svetlov este cât se poate de preocupat de analiza psihologică. Mai înainte de Hristos, omul nu era capabil să creadă în bine, în iubire în iertare. Nici nu era capabil să se ascundă în sine. În Hristos se descoperă că omul poate crede că ar putea devenii mai mult decât era posibil. „Prin el am ajuns să iubim omul, să credem în el și să descoperim sensul vieții.” Hristos descoperă în sine adevărul omului. „Evangeliiile arată respect față de om, credința noastră arată capacitatea lui spre bine.” Prin învățăturile lui Hristos a deșteptat învățătura omului

---

<sup>479</sup> Paul I. Svetlov a scris *Chto čitat po bobosloviu?* [*Ce să citim din teologie?*] (Kiev, 1907). Această carte este o descriere a literaturii apologetice în limba rusă și în cele vestice.



spre bine și iubirea lui arată în spre un „act simpatetic de imitație” – el este „cel care suferă adevărul de dragul binelui.” În cele din urmă, însuși adevărul este în suferință, „binele este crucea.” Mai înainte de Hristos, omul era înspăimântat de suferință, care era o pedeapsă și un semn al mâniei. Prin suferința lui Hristos, ca și sacrificiu, devine o bucurie. „Religia creștină este o religie a crucii, a suferinței pentru bine cu scopul de a dobândii victoria supra răului.”<sup>480</sup> Ar fi imposibil să înțelegem crucea afară de ideea de sacrificiu.

În acest sens Svetlov se separă decisiv de Antonie. Înțelegerea sacrificiului este cheia la dogma răscumpărării. Cel mai înalt sacrificiu este iubirea și în iubire constă tăria sacrificiului lui Hristos. „Satisfacția” este oferită iubirii lui Dumnezeu și ceea ce este oferit este iubirea.

Hristos în sfintele Sale suferințe pentru umanitate, a experimentat în sine judecata pusă pe umanitate, toată soarta desemnată de păcat și prin această suferință pentru umanitate el S-a amestecat cu umanitatea, exprimând o iubire pentru umanitate și Dumnezeu Tatăl... Hristos suferă pentru oameni și nu separat de ei, ci cu ei... Suferința Lui a fost o împreună suferință – el nu este singurul Suferitor, ci co-suferitor.

Această participare la sacrificiul lui Hristos ne este oferit în Sfânta Euharistie ca și un sacrificiu și o taină, „fără de care sacrificiul oferit pe cruce nu ar fi putut fi realizat. Din nou Svetlov se diferențiază de Antonie, accentuând semnificația expiatoare și pogorârea la iad, învierea și ascensiunea. Mântuirea noastră este împlinită de formarea Bisericii.

---

<sup>480</sup> În acest sens Antonie era următoarele lucruri de spus cu privire la acest subiect: „mântuirea este renaștere, renașterea suferință: suferința pentru omul natural este subiectul revulsiei, dar atunci când omul Dumnezeu a suferit, suferința nu a mai fost pentru credincioși un act de convulsie, cu unul de cult.” (*Polnoe sobranie sochinenii*, III, p. 124). Aceasta se înțelege față de sacrificiul Vechiului Testament. Cf. introducerii eseului lui Svetlov la nepotrivirile teologiei occidentale. A se mai vedea eseurile din *Misionarskoe obozrenie*, de exemplu, în 1898. [Nota autorului, din bibliografie].

Mult mai aproape de Antonie este Serghei Stragorodski, care mai târziu a devenit patriarh de Moscova.<sup>481</sup> Lucrarea sa, *Doctrina ortodoxă și mântuirea* (1895), nu merge mai departe decât la un fel de „aspect moral subiectiv” al dogmei. Doctrina ortodoxă este portretizată ca și opțiune față de cea a Occidentului. Opoziția este un punct de vedere moral împotriva unuia legal. Serghei se sârguiește să excludă heteronomismul din doctrina mântuirii. Nu putem întreba cum poate dobândii omul mântuirea, dar ne putem întreba cum devine mântuirea efectivă.” Serghei demonstrează cât se poate de convingător identitatea între extaz și virtute, între mântuire și desăvârșire, astfel că nu credem că am putea vorbi aici despre o răscumpărare veșnică. Viața veșnică nu este ceva pe care îl așteptăm dincolo de mormânt, ci este binele însuși și astfel îl posedăm deja încă de aici. Serghei arată deschis procesul conversiunii morale de la păcat la Dumnezeu. Orișicum, partea obiectivă a procesului rămâne în umbră. Chiar și Antonie a arătat că Serghei vorbește fără precauție despre taine, în special despre botez sau „pocăință.” (Aceasta prin este ceva caracteristic). Putem avea impresia că revoluția morală, decizia „a ne oprii a mai păcătui” este ceea ce este decisiv în taine. Omul poate fi reînnoit prin pocăință. „Vâltoarea vieții este astfel distrusă.” Asistența harului reînnoiește pur și simplu decizia luată de voință, „actul libertății.” Îndeplinirea tainelor nu este necesară la modul necondițional „din moment ce esența adevăratului creștin – dorința după împărăția lui Dumnezeu – a fost formată în cineva.”

Martiriul, chiar și fără vărsarea de sânge este într-un anume fel identic cu botezul. „Ambele încep din aceiași dorință irevocabilă de a îi sluii lui Hristos și din renunțarea la dorințele păcătoase. Ca să ne exprimăm și mai clar: „esența tainei constă în restabilirea

---

<sup>481</sup> Serghei Stragorodski a fost rectorul Academiei din Sank Petersburg și ofițerul de prezidiu al întâlnirilor Religioase și Filosofice din 1901-1903. El a jucat un rol critic în soarta Ortodoxiei rusești după 1917, deținând poziția de *locum tenens* a tronului patriarhal după moartea patriarhului Tihon (1925), fiind numit în cele din urmă patriarh în 1943. A murit anul următor.

zelului omului pentru bine.” Suntem mântuiți prin milă și prin credință. Prin credință recunoaștem mila și descoperim iubirea lui Dumnezeu, care constă în faptul că păcatul a fost iertat și nu ne mai blochează accesul spre Dumnezeu. Noi recunoaștem în Dumnezeu un Tată și nu un Stăpân Însălmântător. [*Groznyi vladika*].”

Serghei a arătat astfel dorința de deriva teologia de experiență, din experiența vișei duhovnicești și în aceasta ar consta semnificația esențială a cărții. Această întoarcere la părinți aduce tot ceea ce a fost conținut în teologia patristică la un ascetism interpretat psihologic. Cu nimic mai caracteristic nu este pentru părinți realismul lor metafizic. Cel puțin putem pune în aplicare patrologia ca și o bază de a justifica moralismul și psihologismul și același lucru s-ar putea aplica pentru un voluntarism exagerat în ascetism. În cele din urmă, nu putem substitui ascetismul pentru dogmatică și nici nu putem dizolva dogmatica în ascetism. O astfel de ispășire este o indicație a unei declin teologic. Școala rusească de „monism moral” a arătat acest fel al declinului. Nu a conținut nici un fel de inspirație contemplativă, în timp ce posedea prea multă analiză psihologică de sine. Acesta a fost fără un ecou al dispozițiilor teologice occidentale și au reprezentat o concentrare excesivă asupra problemei justificării. Ceea ce era nevoie ar fi fost o întoarcere la părinți mult mai umilă și mai deplină.

### XIII

#### *Maxim Mateevici Taraev*

Dintre cei mai extremi reprezentativi ai moralismului în teologia rusă au fost Maxim Mateevici Taraev (1866-1934).<sup>482</sup> Taraev a ocupat locul teologiei morale la Academia din Moscova. Principalele contururi ale teologiei lui biblice au fost desemnate în prima sa carte, *Ispășirile*

---

<sup>482</sup> Există un studiu recent despre Taraev în engleză: Paul R. Valliere, „M. M. Taraev: un studiu în etica și mistica rusă,” dizertație de doctorat (Universitatea din Columbia, 1974).

*Dumnezeului om* [*Iskhuşenie bogochelovega*]. „Principala mea operă... care conţinea deja tot sistemul filosofiei mele creştine şi care ar fi putut fi echivalată cu *Temeliile creştinismului*.<sup>483</sup> Toate scrierile mele subsecvente au reprezentat elaborarea mai decisivă a tezelor oferite aici.”

Pentru Tarareev, tot sensul creştinismului este conţinut în ideea „ispitirii religioase.” Aceasta ar fi una din cheile la sistemul lui. „Ispitirea religioasă” se distinge strict de „ispita morală,” care ar presupune dorinţa carnală şi pierderea nevinovăţiei. „Ispitirea religioasă” este ispitirea gândirii, ispitirea unor contradicţii vii. Mai precis, ceea ce avem aici nu este o contradicţie morală ci mai mult un fel de lipsă de corespondenţă între omul ideal, creat după chipul lui Dumnezeu şi limitările şi restricţiile practice ale omului. „Ispitirea religioasă este posibilă numai pentru o fiinţă care este limitată dar totuşi asemănătoare cu Dumnezeu şi ele cad din punct de vedere moral după condiţia morală a omului.” În alte cuvinte, este o ispitire umană şi dumnezeiască în esenţă şi conţinut. Acuitatea ispitirii constă în intenţia şi dorinţa de a „viola legile limitării în numele unui principiu al lui Dumnezeu şi ele cad independent de condiţia morală a omului.” Acuitatea ispitirii stă în esenţă şi conţinut. Acuitatea ispitirii stă în intenţia şi dorinţa de a „viola legile limitărilor în numele unui principiu superior, a fi mulţumit de eforturile neostoite ale cuiva şi a afirma demnitatea morală a cuiva într-o exclusivitate limitată.” Acesta ar fi păcatul religios al justificării şi afirmaţiei de sine, atitudinea unui „protest religios.” Ispitirea religioasă este depăşită prin credinţă şi ascultare, prin „credinţa în demnitatea omului de a fi un fiu al lui Dumnezeu, care este neperturbată de lipsa de limitări a realităţii vieţii sale.” O astfel de limitare trebuie acceptată şi probabil că în acest fel mărirea r putea depăşii „nimicnicia” sau limitările vieţii carnale, pentru ca să poată apare în noi viaţa cerească. Ca şi istorie, ea nu are nici un scop, nu conţine nici un sens.

---

<sup>483</sup> A se vedea nota 240.

Biserica, pentru Tareev este o realitate „secundară” și „definitivă” a creștinismului,” „creștinismul în forma lui istorică” o organizație morală a unei „societați evlavioase.” Creștinismul a dobândit o formă naturală și istorică și a devenit o forță culturală numai prin Biserică. În scara de valori a lui Tareev istoria este ceva secundar și în istorie creștinismul pălește. „Creștinismul lăuntric, la fel ca și veșnicia este de la Dumnezeu și este imutabil. Biserica are un aspect pământesc, poartă trăsăturile unei condiționalități umane și se dezvoltă istoric. În Biserică, adevăratul creștinism al personalității este acoperit de praful lumesc: este acoperit de niște culori întunecate, se mută și se dezvoltă.” Este un pălan extern, un domeniul al condiționalității și al simbolurilor. Esența creștinismului este intimă, „în absolutul religios al binelui, în valoarea absolută a personalității.”

Tareev a început să își construiască sistemul lui „în forma dogmatică de stradă,” accentuând că el și-a construit propria viziune despre lume, „are o înțelegere personală a creștinismului, o viziune religioasă personală” și că ea nu poate fi comparată cu doctrinele Bisericii, care au numai o semnificație generală, căci ele există la un alt nivel. O anumită evaluare pătrunde imediat și fără nici un sens: „ideea unui vești bune care este mai înaltă decât orice credință sau simbol „dogmatic”; „intimitatea religioasă,” apropierea de Dumnezeu este mai presus de orice doctrină sau rânduială. „Trecutul teologic a fost o vreme a unor încercări dogmatice... viitorul teologiei se va destăinui mai apoi sub steagul unei metode științifice a filosofiei religioase, studiul mistic și etic al creștinismului.” Etica lui Tareev are un fel special de a fi: „învățăturile evanghelice nu cunosc noțiunile de conștiință, libertate naturală și lege morală naturală.”

Tareev nu și-a îndeplinit sistemul lui, oprindu-se la niște întrebări metodologice. El a voit să transpună creștinismul în „limba experienței duhovnicești.” Ce ar însemna asta nu este destul de clar. Deși el se exprimă cu un patos considerabil, nu există multă precizie. Ce înseamnă aceasta nu este destul de clar. Deși se

exprimă cu un patos considerabil, nu există precizie. „Relația de apreciere de încredere în contrast cu cea cunoștințele obiective sunt singurele care contează aici. Cel care cunoaște este deplin transportat, aprins la inimă...Datoria de aici este să călcăm peste formulele creștine, peste înțelegerea teologică, în aroma experienței, în mireasma experienței duhovnicești.” Ca să ne exprimăm mai concis, învățătura despre valoare a fost avansată ca să înlocuiască învățătura despre ființă. „Aceasta nu este adevărata perspectivă despre ființa actuală, ci perspectiva unei ființe adevărate, a unei ființe de valoare.” În alte cuvinte, nu este domeniul cunoștințelor, ci al aprecierii.

Ceea ce nu a voit Tareev, ceea ce a respins el este mult mai clar. Mai presus de orice, obiectivitatea lui. el admite chiar și existența unei „avesiuni dogmatice” pentru obiectivism și pentru mistică – „experiența naturală a extazului, viziunilor aparițiilor” sau în alte cuvinte „duhul grec estic,” „filosofia unui estetism mort.” El nu a avut în minte doctrina Bisericii, ci „sistemele vechilor gânditori creștini”, patrologia. „Ar fi cazul să ne dezrobim de jugul bizantin.”

În ultima sa carte, *Filosofia creștină* (Moscova, 1917), Tareev a respins și a neglijat principiul tradiției. Într-un anume sens Cuvântul lui Dumnezeu și tradițiile au o valoare egală, dar cu un caracter diferit – ele nu pot fi substituite unul pentru celălalt, se vorbește de lucruri diferite. Cuvântul lui Dumnezeu conține esența creștinismului; tradiția este un fel de cod ecclesial, cu un sens și o semnificație deplină, limitată la mediul social. Aceasta se leagă de dogmă: „valoarea dogmei stă în unitatea viații Bisericii.” Această experiență intimă a dogmei nu este cunoscută („fantoma dogmatismului”). „Dogma este necesară în măsura în care Biserica este una, în măsura în care unitatea Bisericii este una.” Prin autoritatea ei formală l nu ne reține de la o libertate teologică. „Învățătura ecclesială și cea dogmatică este exprimă în formule abstracte, care nu cer nici un fel de conținut tainic și experiențial și astfel nu restricționează calea creativă a gândirii creștine. Sistemele patristice restricționează arbitraritatea prin scrieri dogmatice. Tareev

respinge orice formă de intelectualism, care în viziunea lui a fost moștenită de la părinții filosofiei clasice. Filosofia duhovnicească ar fi filosofia inimii. „Duhovnicia omului înțelept,” accentuează el nu „urmează cale unui obiectivism teoretic... el gândește exclusiv și secvențial cu niște evaluări mistice ale inimii.” Aceasta se opune patristicii.

Învățăturile Sfinților Părinți sunt gnostice... Gnosticismul și ascetica sunt date de tradiția grecească. Literatura Sfinților Părinți a slujit ca și un mijloc de transmitere a unei viziuni grecești străine, naționaliste, ascetice, a înțelegerii și a culturii noastre. Gnosticismul și ascetismul sunt dușmanii de temut al geniului rusc. Ascetismul bizantin care a otrăvit voința noastră și ne-a desfigurat istoria.

Tareev a contrapus tradiția și cultura rusească și pe cea greacă. El a pregătit o carte despre istoria teologiei rusești ca și o filosofie a inimii; a voit să îl lege pe Platon Levșin cu Teofan Zăvorâtul. Tareev a fost deplin cuprins de acest nou val de pietism evlavios, deși nu înainte de a își petrece o vreme multă și lungă într-o teorie complexă a *kenoziei*. El nu vorbește de un creștinism duhovnicesc sau de filosofia creștină pentru nimic. El este un filosof, un „înțelept” în loc de a fi un teolog. El prezintă „ideea evanghelică” într-un veșmânt deplin filosofic și motivele filosofice sunt mai puternice în el decât cele „evangelice.” El este inspirat nu de metafizică ci de „filosofia vieții.” Indiferent cât de mult el subestimează distanța dintre Rudolf Lotze și „teoriile valorii” și a pragmatismului, concepția lui aparține aceluiași tip doctrinar.<sup>484</sup>

Tareev nu a avut ucenici. El a provocat mai mult opoziție decât simpatie. După cum au cerut principiile lui, el a rămas un gânditor solitar și singular. Tocmai această singurătate caracterizează epoca lui. A ne reține de la „obiectivitate” cere o școală rusă subiectivă d sociologie, la care se referă Tareev. Principiul intimității religioase exemplifică modernismul moralist de la finele secolului al XIX-lea din vest și acest curent vestic s-a

---

<sup>484</sup> A se vedea Kartășev, *op. cit.* și bibliografia.

răspândit repede în Rusia. Etica a fost opusă dogmatismului și s-a făcut o încercare de a se înlocui dogmatica cu etica. Prințul Serghei N. Trubețkoi în zilele lui a obiectat decisiv la toate. Taraev a avut dispoziția unui om de rând din vremurile lui. Dogmatica nu a avut multe de spus despre el; nu i-a răspuns la probleme unei inimii care crede.

Dogmaticianul nu răspund la întrebări. Țelul lui este de a formula creștinismul sub forma filosofiei. El predă despre ceea ce a fost când nu era nimic, despre ce se întâmplă în ceruri și ceea ce este dincolo de mormânt, dar nu are nici un cuvânt și nici un termen să exprime ceea ce are loc în sufletul creștinului, acum pe pământ. Limba lui nu se potrivește unor astfel de teme.

Acestea sub niște obiecții tipice filistine împotriva unei „filosofii” abstracte. În același timp, ele reprezintă un exod din istorie, un alt simptom al unui utopianism care a căzut ceea ce face ca în viața personală să conducă dincolo de o vanitate nefolositoare a unei construcții istorice.<sup>485</sup>

### XIII

#### *Moralismul teologic al lui Victor Nesmelov*

În teologie putem începe din două direcții: de sus sau de jos, de la Dumnezeu sau de la om, de la revelație sau de la experiență. Patrologia și scolastica și-au asumat prima cale, în timp ce „teologia modernă” a preferat a doua. Moralismul teologic este o formă de înclinație, de nu și singura. În dublul său volum *Știința și omul*, Victor Ivanovici Nesmelnov (1863-1920), un profesor la Academia Ecclesială din Kazan, a făcut un experiment

---

<sup>485</sup> În timpul revizuirii Academiei din Moscova în 1809, a fost cerută o explicație a viziunii teologice lui Taraev și a fost luat o mare desemnare. Părintele Ioan Ianișev a examinat scrierile lui Taraev pentru Sinod. A se vedea articolul „Straniți iz izdanii istorii bogoslovski nuaki. Reviziia akademii v 1908 godu,” în *Bogolovski vestnik* (1917), os. 6-7, 8-9, 10.12 [Nota autorului].



unic în construcția antropologică a unui sistem teologic.<sup>486</sup> Ca și tânăr Nesmelov a studiat patrologia și a scris un studiu teologic despre Sfântul Grigorie de Nyssa (1886). În dezvoltarea lui filosofică deziluzia lui a devenit din ce în ce mai pronunțată. Sub puternica influență a empirismului, el a negat pentru o vreme posibilitatea metafizicii, transferând problemele legate de Dumnezeu dincolo de limitele filosofiei, ca și întrebare nu ca și credință. În construcțiile lui aceste imprecizii pot fi simțite și mai puternic.

Nesmelov începe de la om, începe de la data experiențelor și a conștiinței de sine. „Taina omului,” care am putea spune este singura taină a lumii, este încă de la început o mișcare în dezvoltarea religioasă. Berdiaev se aseamănă lui Nesmelov: „el a convertit ideea de bază a lui Feuerbach despre taina antropologică a religiei într-o armă de apărare a creștinismului.” Nesmelov remarcă afinitatea lui cu a lui Feuerbach. Taina omului stă în dualitatea lui: „omul este prin natură personalitate, arătând în sine o existență lipsită de condiționalitate, în timp ce în aceiași vreme există ca și un simplu lucru al lumii fizice.”

Ceea ce este tainic în om este lipsa de corespondență și contradicția între „caracterul necondițional” și „ființa necondițională” a personalității umane. Prin conștiința de sine omul transcede limitele lumii nu numai în dorințele și țelurile lui. Înseși natura omului se simte constrânsă de limitele lumii materiale și prin condiția ființei sale de „chip viu al lui Dumnezeu,” el mărturisește ființa lui Dumnezeu. Personalitatea umană „afirmă real prin faptul realității sale ideale, existența obiectivă a lui Dumnezeu ca și o persoană Triună.” Contradicția din acest caz naște vină („stadiul anormal al ființei pământești.”). Caracteristic omului este și dorința lui de a se elibera de lumea naturală, căci el a fost chemat la o viață mai bună și mai adevărată. A duce o viață pur materială nu se

---

<sup>486</sup> *Nauka o cheloveskoe* a fost publicat în Kazan în 1896 și 1903. [Nota autorului]. Volumul unu a fost intitulat *Probleme fundamentale ale vieții* și volumul doi a fost intitulat *Metafizica vieții*.

potrivește unei ființe care se aseamănă cu Dumnezeu. Căderea este o dovadă a dualității existenței omului.

Omul a dorit să devină Dumnezeu... El a creat un fel de iluzie neobișnuită în a se privii pe sine... Totuși circumstanțele prin care omul a fost capabil să se seducă pe sine cu dorința unei vieți dumnezeiești l-au făcut incapabil să fie mulțumit cu poziția lui actuală din lume și în cele din urmă să respingă poziția – aceste circumstanțe în și prin sine dovedesc că omul nu a fost o generație accidentală a pământului și că el nu este un sclav al naturii.

Omul nu a fost născut ca sclav al naturii și în aceasta constă toată tragedia căderii: omul s-a inclus pe sine în natură. „El și-a supus duhul unei părți a lanțului general al lucrurilor lumesti.” Semnificația căderii stă în faptul că primul om nu a voit să ajungă la țelul pentru care a fost creat dimpreună cu calea spre o libertate duhovnicească și fidelitate față de voința lui Dumnezeu, ci mai mult via natura externă, dimpreună cu calea tainică a superstiției. În acest mod primii oameni s-au diminuat și s-au redus pe sine „la nivelul simplelor lucruri ale lumii.” Omul a fost introdus în lume de două lucruri, ca și un creator, dar nu ca și un creator al planului lui Dumnezeu, căci omul din câte se pare nu a realizat acest plan. El a creat lumea crimei, o lumea care vrând nevrând este rea (fiindcă a devenit acum un om-lucru). „Faptul răului este același lucru ca și cel al căderii.” Această lume în care trăim este creația lui Dumnezeu. „Prin crimă a omul a distrus lumea care a fost creată de Dumnezeu.”

Hristos mântuiește omul și îl mântuiește din moartea Sa pe cruce și prin învierea Lui. Nesselov a respins decisiv explicațiile juridice al mântuirii și răscumpărării în termenii recompensei. Moartea și învierea sunt singura cale de ieșire din păcat și din rău. Lumea a fost creată din nou și alterată de Hristos, dar într-un astfel de fel că condițiile existenței efective rămân inviolabile. Moartea nu ar mai putea elimina păcatul și vina. Moartea normală îl distruge pe om. De aici, deși a eliminat păcatul, o moarte de martir este insuficientă. Hristos a înviat din morți și învierea Lui a reafirmat

sensul morții lui ca și o posibilă eliberare de păcat. Moartea lui Hristos a fost un sacrificiu și un sacrificiu de Sine. Fiul lui Dumnezeu a murit pentru om. „Din câte se pare Hristos a acceptat moartea, moartea unui martir din fidelitate față de moartea, legea și viața lui Dumnezeu ceea ce duhovnicește ar constitui cea mai mare victorie asupra răului.”

Aici Nesmelov posedă un motiv original. Numai Fiul lui Dumnezeu ca și creator al lumii este capabil („are o bază,” după cum se exprimă caracteristic Nesmelov) să își „asume” păcatele în Sine și prin sine păcatele lumii – toate păcatele lumii.

Dacă el nu ar fi creat universul, atunci păcatul nu ar fi existat și nici nu ar fi existat moarte. În alte cuvinte, numai el poate respinge originile existenței lumii și a realității pe baza și pe scopul creaturalității ei. Singura responsabilitate a constituit o bază suficientă pentru el ca să descopere miracolul ca și Creator al lumii, El ca și Creator, a îngăduit să fie acuzat de crimele unei lumi păcătoase.

Astfel, fiecare mișcare a iubirii lui Dumnezeu a fost raționalizată subtil din interior. Totuși, păcatul a fost transferat – „la primul purtător al vinovăției întregii creații” – și prin urmare l-a distrus, mântuirea mai cere o participare personală, pocăință, încercări duhovnicești și credință în justificarea în Hristos. Numai cei care caută pot fi mântuiți.

Persoana care nu dorește să admită necesitatea răscumpărării nu poate dori ca păcatele lui să fie mutate de la el de Hristos și din câte se pare el rămâne în păcatele lui. Cel care ar admite necesitatea răscumpărării dar care nu crede în tăria răscumpărătoare a morții lui Hristos pe cruce, nu poate dori ca Hristos să îi poată muta păcatele și rămâne în păcatele lui. Totuși, prin mila lui Dumnezeu mai există nădejde de iertare în viața viitoare. Mântuirea este împlinită numai la înviere. Numai Hristos învie. Mai înainte de a doua venire numai cetele îngerilor pot fi găsite în împărăția lui Hristos; până când dreptii vor aștepta totul ca să poată crede.

Nesmelov a avut un concept unic al învierii. În ziua învierii, Hristos v-a oferii fiecărui persoane „tăria creativității în viață” și prin tăria sufletelor morții își vor extinde instantaneu propria lor activitate creativă și modalitate față de trupurile viitoare pentru ei înșiși. Aceste trupuri vor fi noi, potrivite pentru noile condiții ale lumii, dar identitatea personală nu v-a rămâne nediminuată. Lumea v-a pieri și se v-a schimba. „Tăria lui Hristos mântuitorul v-a schimba instantaneu haosul unor elemente lipsite de unitate ale unei lumi aflate în procesul pierii (în groaznicele flăcări ale unei lumi aflate în procesul dezintegrării), într-o Împărăție nouă și măreață a lui Dumnezeu. După cum se exprimă Nesmelov, prin învierea lui Hristos „a fost introdusă legea învierii morților” – la fel ca și legea unei „morți de care inevitabil nu putem scăpa” care a fost introdusă prin căderea primilor strămoși. În Hristos, natura umană „a devenit trupul lui Hristos și a rămas în el, ca și trupul Lui veșnic.” În Hristos umanitatea omenirii s-a împărtășit de veșnicie. „De la învierea lui Hristos din moarte, fiecare om devine un purtător al naturii veșnice ... fiindcă fiecare poartă în sine aceeași natură pe care Hristos a făcut-o natură, fiecare persoană este necesar un organ al trupului veșnic al lui Hristos.”

Nesmelov vorbește destul de vag și în niște termeni lipsiți de convingere despre destinul ultim al lumii. Există mai multe ipoteze și conjuncturi artificiale. El consideră probabilă un fel de ipoteză a iertării universale oamenilor, „exclusiv prin mila și iertarea unui Dumnezeu iertător.” Păcatul poate fi iertat omului în viața viitoare. Nesmelov crede că și anumite din duhurile care „cred și se cutremură” vor fi și ele eventual iertate. El găsește ideea apocatastazei convingătoare „în domeniul considerațiilor raționale.” Judecata de apoi și învierea v-a însemna restaurarea unei lumi distruse de cădere. „Totuși, Dumnezeu care este atotputernic își v-a realiza ideea Lui veșnică a ființei de a domnii peste lume.” Se pare că tot ceea ce v-a fi bine v-a fi mântuit, dar răul nu v-a putea trece în veșnicie. Faptele rele comise vor pieri și ele dimpreună cu lumea de acum și numai cei făcuți vinovați de rău – nu și de faptele lor

rele – vor trece în lumea veșnică a învierii. Nesmelov își duce la îndeplinire toată „metafizica vieții” într-un anume paradox, paradoxul unei „revelații lipsite de succes.” Trebuie să recunoaștem dualitatea despre lume. „Lumea nu slujește ca și o revelație a lui Dumnezeu, ci este *revelație* a lui Dumnezeu.” Aceasta ar fi cam aceeași dualitate prin care omul se descoperă pe sine. „Eșecul” depinde în mare măsură de om. Construcția lui Nesmelov conține o discrepanță fundamentală. El subestimează emfatic lipsa de raționalitate a creștinismului, capacitatea lui de a pătrunde în mintea umană. „Creștinismul a apărut în lume ca și o doctrină incredibilă, un fapt incomprehensibil.” Dar în același timp el a încercat să justifice creștinismul cu motive raționale, pe „calea unei investigații științifice a tuturor datelor conținute în experiența unor fapte ce nu pot fi argumentate de realitatea lumească.”

Toate deducțiile lui Nesmelov au un caracter rațional. El a redus credința la nivelul unui simț comun: „credința este înștiințarea adevărului rapoartelor acelor fapte care noi nu le putem și nici nu le observăm, dar a căror realitate probabilă nu o putem confirma.” În logică el a rămas pe temeliile empirismului filosofic. Tot sistemul lui a lăsat loc speculațiilor, în timp ce există, mai multe considerații umane bazate pe probabilitate și posibilitate. Mai există un anume fel de suprasimplificare misionară a adevărului.<sup>487</sup> El arată constant că apostolii nu erau capabilă să învețe într-un astfel de fel ca învățătura lor să fie pusă în consimțământul credinței Bisericii și nici nu puteau învăța altceva decât învăța Biserica.

Nesmelov s-a sârguit să facă totul din creștinism cât se poate de clar. „Acum pot înțelege de ce dogma Sfintei Treimi este afirmată de creștinism și aş putea discuta bazele acestei dogme și dacă voi vedea că nu pot accepta aceste baze, atunci voi începe să mă gândesc la Dumnezeu ca fiind de o structură trinitară.” Acceptarea creștinismului, după Nesmelov, este un anumit act al

---

<sup>487</sup> Aceasta a fost exprimată cel mai mult în capitolul despre cădere, unde Nesmelov a oferit o schemă ipotetică a deducțiilor, speculațiilor și motivelor despre duhurile rele și despre eshatologie. [Nota autorului].

rațiunii, un act judicios și prudent. Dacă ar fi construit un astfel de sistem de cunoaștere persuasivă, atunci toate neînțelegerile și contradicțiile religioase vor înceta în cel mai sigur fel și toți ar accepta această credință care credem noi că este adevărată. „Omul pierde numai prin ignoranța lui” – aceasta este o opinie cât se poate de caracteristică lui Nesmelov. El a voit să explice omului că nu există obstacole pentru ca mintea să poată dobândii conținutul a ceea ce a fost profetisit și că există motive întemeiate pentru a accepta religia creștină.”

Planul lui Nesmelov este cât se poate de interesant. El a voit să demonstreze identitatea adevărului creștin cu idealul conștiinței de sine umane. Totuși, analiza psihologică, care este condusă întotdeauna de un pragmatism moral era un punct slab. Sistemul lui este mult prea studiat și mult prea schematic, conține mai multă rațiune decât experiență și introspecție. El a pretind că viziunea lui despre lume se baza pe fapte, nu pe idei. (Cât de caracteristică este o astfel de contrapozitie pentru „pragmatism” și pentru „pozitivism!”). Totuși el a prezentat faptele numai în schiță, fără carne sau culoare. Nesmelov a avut o lipsă de sensibilitate uimitoare față de istorie. „Omul” despre care vorbea el, nu trăia în istorie, ci mai mult singur și avea niște gânduri maleabile. Când era forțat să se refere la fapte istorice, Nesmelov le analiza mai mult decât le prezenta. Mai mult, el a avut puțin de spus despre Biserică și a folosit un limbaj cât se poate de imprecis când a vorbit despre taine – pe care le-a interpretat psihologic (botezul ar fi un „semn simbolic comun” de aderare într-o adunare a celor care mărturisesc și îi urmează lui Hristos și așa mai departe). El își duce toată schema mult prea departe în viitor; realitatea istorică nu este deplin apreciată. De fapt, ea este subminată într-un astfel de fel că nu mai există nici o tensiune între prezent și viitor. Nu există devenire. Această lume, care pur și simplu nu este cea care ar trebui să fie, trebuie să fie distrusă complet și până când v-a fi creată o lume nouă, soarta umanității rămâne nedecisă.

Sistemul lui Nesmelov eșuiază ca și sistem. A ridicat niște întrebări potrivite, dar într-o manieră ciudată. Chipul lui Hristos a rămas pal, ascuns de schema rațională a actelor lui. Nesmelov lasă problema vieții duhovnicești neatinsă. Cartea lui rămâne un material instructiv al unei epoci pe care a căutat-o dar pe care din nefericire nu a găsit-o. Este cât se poate de evident că cartea a fost scrisă într-un colț liniștit.

#### XIV

#### *Concluzie*

**C**ontradicția generală din dezvoltarea Rusiei se descopere cât se poate de mult în istoria teologie rusești. Cele două temperamente – istorismul și moralismul – au fost diferite și s-au întâlnit din nou. Aceasta a fost exprimată clar încă din anii 1850, cu o curiozitate istorică, o receptivitate istorică și cu multă atenție, o iubire față de trecut și o capacitate de a ne întoarce la o imaginație simpatetică care s-a manifestat cât se poate de mult. Noua sensibilitate a fost combinată cu o penetrație filosofică în istorie și a rămas o moștenire a unei perioade romantice din anii 1840. Tendințele istorice din erudiția teologică rusă au fost puternice și cât se poate de evidente. Totuși, acești ani au mărturisit un colaps inevitabil într-un „moralism abstract,” în care lipsa de sensibilitate istorică și chiar și ostilitatea s-au amestecat cu patosul unei necesități condiționate. Psihologic, aceasta a constituit mai mult o întoarcere neașteptată la secolul al XVIII-lea, dimpreună cu „iluminismul” și „sentimentalismul.” Acest colaps a fost puternic reflectat în literatura teologică rusă. A dobândit o tărie a receptivității umane, deși uneori nesănătoasă și nervoasă și o întărire a interesului religios personal în problematica religioasă. Pericolele care le însoțeau s-au dovedit inevitabile. Cel mai complex a fost pericolul psihologismului, trecerea din niște încercări furtunoase într-o realitate obiectivă în aprinderea unei

inimi sensibile, care a reprezentat „retragerea rațiunii” în teologie și neliniștea unui smeriri vane și o indiferență totală față de adevăr.

Moralismul din teologia rusă poartă marca unei mișcări decadente. Dispoziția a devenit periculoasă în contextul unor frici sociale și politice. Înseși sensul elasticității s-a slăbit și a decăzut în ispitiri psihologice? Realitatea mistică a Bisericii a devenit mai puțin evidentă în timpul unei perioade ambigue prin care stilul recent al Rusiei de sărăcie ecclesială și simplitate a prins formă. „Moralismul” – sau „monismul moral” – în teologie a semnat o criză în cultura ecclesială, o criză în înseși caracterul cultural al Bisericii. S-a presupus că – și acest lucru a fost acceptat de mai mulți – că Biserica a exclus cultura, că ecclesialitatea trebuie să locuiască afară din cultură.

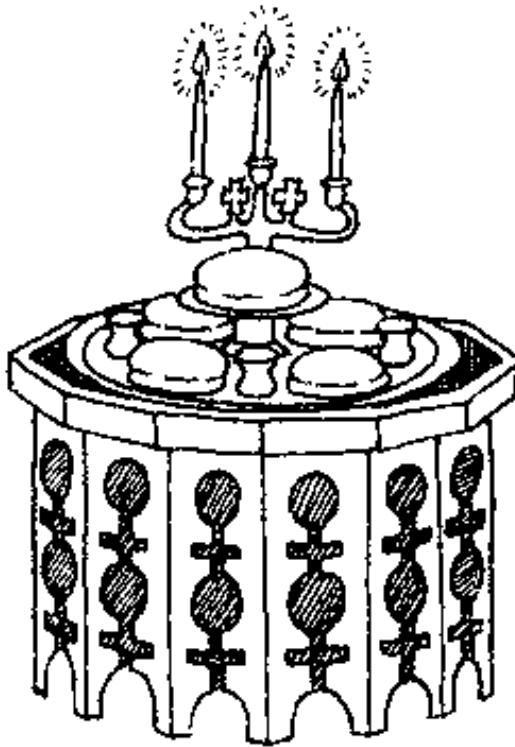
Deși cele mai puternice argumente în apărarea unei opoziții cât se poate de evidente au substanțiat poziția trasă din viziunea „ascetică,” acuitatea deplină a acestui caracter imaginar lipsit de cultură al Bisericii a fost mai evident decât cultura, mult cultura bisericească înseși, cultura din Biserică a fost respinsă. „Principiul ascetic,” când a fost pus în practică sensibil și cu înțelepciune, nu a cerut aceasta. Din cauza renunțării de sine ascetice, Sfântul Vasile și Sfântul Grigorie au rămas oameni de o subtilitate culturală ieșită din comun, ceea ce pentru ei nu a constituit o slăbiciune. Același lucru ar putea fi spus de mai mulți, cum ar fi Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschinul, ca să nu îi mai menționăm pe Origen și Augustin.

Odată cu înjosirea nivelului cultural al Bisericii, influența ei duhovnicească și istorică din Rusia a slăbit. Aceasta a reprezentat o criză și o ruptură. Trebuie din nou să menționăm fisurarea nesănătoasă și antagonismul între clericii „albi” și cei „negri,” care de devenit din ce mai mult inserată. Ideile și concepțiile Bisericii au fost diverse încă de la temelii și lupta a condus în ambele extreme. Reconcilierea și sinteza au devenit aproape o imposibilitate psihologică. Mai mult, libertatea discuțiilor a fost restricționată, în



timp ce discordia și contradicțiile au devenit camuflate sau ascunse cu strajnic sub schemele condiționale ale reformei.

A doua jumătate a secolului al XIX-lea nu poate fi deloc descrisă ca și o vreme a impotenței și a declinului din istoria teologiei rusești. În această perioadă s-u împlinit multe și tempoul evenimentelor era rapid. Vremurile erau pline de controverse, bifurcații și neliniștii. Istoricul trebuie să remarce constant contradicțiile și discrepanțele. Nu era o perioadă a somnului – din contră, a fost o vreme a unei excitabilități exaltate.





## Un nou început

### I

#### *Un sfârșit și început*

Sfârșitul secolului în Rusia a reprezentat un final și un început, culmea conștiinței, atunci când înseși ritualul vieții s-a schimbat. „Un sentiment pentru o îndreptare care s-a schimbat,” din câte scria Andrei Belyi.<sup>488</sup> Mai mult decât o încercare duhovnicească, a fost o nouă experiență. În acei ani mulți s-a descoperit dintr-o dată în om o ființă metafizică; oamenii au început să găsească în sine adâncuri neașteptate și uneori chiasme întunecate. Lumea părea schimbată, căci în lume a fost descoperită o viziune mai adâncă și mai profundă. În societatea rusă s-a descoperit o nevoie religioasă. Încă din vremea lui Alexandru I acest lucru era ceva dureros și dificil. Cu cât sufletele se deșteptau mai mult, cu atât creșteau mai mult ispitele și viața primea niște riscuri majore.

Tema religioasă a devenit o temă a vieții și nu numai o categorie a gândirii. Oamenii au început să caute ceva mai mult decât o viziune religioasă – a izbucnit o sete genuină față de credință. S-a născut nevoia unei „vieți duhovnicești” pentru pregătirea și ordonarea sufletului. Dintr-o dată totul a devenit serios. Aceasta nu înseamnă că toți au fost serioși și au pus o valoare deplină pe ceea ce transpira. Din contră, exista ceva mai mult decât un diletantism periculos, lipsa de responsabilitate mistică care a

---

<sup>488</sup> Andrei Bely a fost un scriitor simbolist rus (1888-1935). As vedea mai jos, acest capitol, secția 5.

prins un ritm apocaliptic, distinctiv și greoi. Soarta omului a fost decisă. Unii au fost mântuiți, alții au pierit; unii au fost luați de pe stradă și pierduți, unii și-au răscumpărat sufletele lor și ale fraților lor. Au existat multe accidente și nădejile au fost cu greu realizate. Cei care au împlinit astfel de lucruri au fost descriși ca și căzuți. Ei s-au descoperit pe sine în Biserică, dar mulți au rămas și au voit să rămână afară din ea.

Totuși alții au găsit niște căi serpentine ca să iasă afară din ele și au intrat într-un proces amarnic. „Din nou visele au amorsat și sufletul captivat de ele a început să se închine unor dumnezei necunoscuți.” A fost o vreme a încercărilor și a ispitirilor. Căile s-au unit și au intrat în divergență, contradicția domnea, în timp ce neliniștea conștiinței s-a intensificat. În acele zile a izbucnit o revoltă subterană.

Influența lui Tolstoi și Nietzsche caracterizează anii 1890, deși Nietzsche era mai puternic. El a fost înțeles în mai multe feluri. Pentru unii el a stat ca și negație, „un om al revoltei finale,” care a cutremurat moralitatea istorică, o iubire care trece dincolo de toate.” Destul de ciudat, Nietzsche a fost cel care a sugerat la mai mulți ideea unei sinteze religioase și o cultură religioasă.<sup>489</sup>

Motivele kantiene – ideologia unei datoriei imperative, patosul bunăstării morale – au fost și ele caracteristice anilor 1890. „Întoarcerea la Kant a început în Rusia în domeniul filosofiei morale. Kant, legat de Schopenhauer, a devenit ceva tipic chiar și pentru Vladimir Soloviev. De obicei oamenii au fost atrași de apărarea lui Kant a independenței deciziilor morale. Acest fenomen este demonstrat de renașterea legii naturale – un fenomen care este asociat mai presus de orice cu P. I. Novgorodtsev (1866-1924).<sup>490</sup> A

---

<sup>489</sup> A se vedea articolul lui V. P. Preobrazhenski despre Nietzsche în *Voprosy filosofii i psikhologii* și articolul de S. L. Frank în p. I. Novgorodtsev, ed., *Problemy idealsima* (Moscova, 1903).

<sup>490</sup> P.I. Novgorodtsev (1866-1924) a fost un filosof al dreptului care a combinat liberalismul cu un crez profund în creștinism. El a predat la Universitatea din

fost o plecare dintr-un istorism unilateral către filosofia socială, politica dreptului și restaurarea dreptului la o judecată morală și la criticism. Undeva mai târziu, ideile lui Windelband și Ricket, ideea unui „criticism etic,” a dobândit o circulație mai largă.<sup>491</sup> Lucrarea lui Windelband *Präludien* (dimpreună cu cea numită *Justificarea binelui*) a fost decisivă pentru lecturile multora din acele vremuri. Apariția din 1903 a celebrei colecții de eseuri, *Problema idealismului*, care a dus cu sine reprezentanți din diferite curente de gândire, au marcat temeliile idealismului etic.<sup>492</sup>

Marxismul a fost antiteza acestei viziuni moraliste. Rușii au experimentat marxismul în anii 1890 ca și o viziune despre lume, ca și un sistem filosofic. Dezbaterile din acele vremuri între „marxiști” și „populiști” au fost o ciocnire între două teorii filosofice sau moduri de a privi lumea, o ridicare a unei noi metafizici împotriva unui moralism care domina. Metafizica marxismului a fost îndoielnică și dominantă. Cel mai important lucru a fost problematica marxistă, nu dogma. Nu se putea crea nici un fel de neliniște și confuzie metafizică a moralistilor pentru lipsa lor de sensibilitate. Marxismul a fost, în practică, o întoarcere la ontologie, la realitate, la „ființă.” Aceiași mișcare realistă poate fi văzută în

---

Moscova mai înainte de revoluția rusă. Mai apoi în emigrație a devenit decanul profesorilor de drept din Praga (1922-1924).

<sup>491</sup> Wilhelm Windelband (1848-1915) a fost un filosof german și un istoric al filosofiei. A fost un ucenic al lui Rudolf Lotze și Kuno Fișer și a devenit principalul crainic pentru școala de la Baden de neokantianism. A se vedea *Präludien: Ansätze und Reden zur Einführung in die Philosophie* (Freiburg im Breisgau, 1884; ediția a V-a., Tübingen, 1914). Heinrich Ricket (1863-1936) a fost un continuator al unei căi mai sistematice a gândirii lui Windelband; a se vedea o carte despre el, Tübingen, 1914).

<sup>492</sup> *Problema idealismului* [*Problemy idealizma*] a fost o colecție de eseuri derivate dintr-un simpozion care îi conducea pe intelectualii ruși care au discutat evoluția de la marxism la neokantianism. Același autor a contribuit la celebra și controversata colecție intitulată *Hotarele* [Vekh], care se baza pe un alt simpozion în 1909.

înseși determinismul ei istoric. Problema libertății și a necesității în procesul social a fost ridicată și ea a dus inevitabil la metafizică.

Tranziția de la Marx la Hegel a fost naturală, la fel cum a fost trăsăturile hegeliene de gândire în marxism.

Marxismul rus din anii 1890 a fost deja în criză în conștiința inteligențelor rusești. A descoperit mai multe complicații culturale, interese culturale și intelectuale care au apărut și care erau străine inteligenței rusești mai vechi. Aceasta a fost cel mai evident în sfera filosofiei.<sup>493</sup>

A început o „întoarcere” de la Marx la Kant și la Hegel și o tranziție de la marxism la idealism. Critica gnoseologică a făcut materialismul dogmatic imposibil. Totuși, cei care s-au întors la „idealism” s-au întors la Avenarius sau Mach – la un idealism greșit.<sup>494</sup> Spre adăugire la corzile neo-kantiene, influența filosofiei imanente s-a simțit și ea.<sup>495</sup> În marxism se găseau anumite motive cripto-religioase: mai întâi de orice mesianismul utopic și apoi sentimentul solidarității utopice. După cum a remarcat G. P. Fedotov, am putea spune că marxismul a fost cel care a izbucnit ca și o căutare religioasă în Rusia față de Ortodoxie. Bulgakov, Berdiaev, Frank și Struve au trecut și ei prin marxism. Aceasta au fost într-un anume fel pseudonimele unor schimbări profunde. Berdiaev a remarcat pe bună dreptate că în această perioadă „sufletele au devenit receptive la toate curente în duhul rusesc.” Din nou, cultura rusă a experimentat o spargere a gheții.

---

<sup>493</sup> Cităm aici pe N. Berdiaev. Un punct de vedere similar poate fi găsit în eseuul lui „Adevărul filosofic și cel moral al inteligențelor”, *Hotarele: o colecție de eseuri despre inteligențele rusești* (1909), editate de Boris Shragin și Albert Todd, traduse de Marian Schwartz (New York, 1977).

<sup>494</sup> Richard Avenarius (1843-1896) a fost un pozitivism german a căror lucrări influente au fost celebrele sale două volume *Kritik der reinen Erfahrung* (1888-1890), care l-a și făcut dușmanul lui Lenin. Ernst Mach (1838-1916) a fost un fizicist și un filosof austriac, în special în *Materialismul și empirio criticismul*. Cea mai bună lucrare a lui Mach a fost *Știința mecanicii* (Leipzig, 1843).

<sup>495</sup> Cf. Introducerii lui Petru Struve la Nicolae Berdiaev, *Individualismul subiectiv* (Sank Petersburg, 1901), xxxiv. [nota autorului, referințele la paginație].

O renaștere în politica rusă a apărut în 1890. Nu a fost doar o mișcare literară și poetică, ci o nouă experiență: Din nou poetica și literatura a primit o semnificație nouă și specială. A fost un colaps al conștiinței rusești în romantism – „setea de veșnicie” [*der biesse durst nach Ewigkeit*] a izbucnit din nou.

Totul din mișcările „simboliste” și din cea „decadentă” au fost confundate destul de ciudat; totul are un sens sau înțeles dublu; totul a devenit dublu. Simbolismul rus a început în revoltă, respingere și renunțare. Vechea lume plictisită a fost negată și denunțată. Se poate simți aici un delir al „omului de subsol.” Sentimente contradictorii au izbucnit unul peste altul: „o afirmare de sine completă,” îngrijorare, indiferență și o neliniște uitată. Motivele simbolismului francez au fost adăugate la cele ale lui Nietzsche. O aspirație de a trece „frontiera dintre bine și rău,” de a depăși etica de estetică, a fost caracteristică întregii mișcări. Aceasta a fost o antiteză la moralitatea obișnuită a generației care tocmai a trecut. Era o trăsătură tipică care nu putea apare în cele mai mature experimente din sinteza religioasă și din cea mistică. „A spune că există două căi, cea a binelui și ce a răului ar fi greșit. Există două căi ale binelui... Frumusețea constă în faptul că nu există nici o diferență pe care cale o apuci.” (N.M. Mezerkovski).<sup>496</sup>

Nu a fost o „afirmare a valorilor” ci o subversiune totală a „tuturor valorilor.” Tonuri pale și tânguitoare, „cântece crepuscule și întunecate,” domină poetica anilor 1890. Totuși, în această îngrijorare, în această neliniște adâncă, profundă și grea care mai este și caracteristică a fost explorată o nouă adâncime. Fiindcă s-au spus multe despre ea într-o vreme în care părea nesinceră. Există mult egoism, această conștiință tristă care se tânguie și care voit s-a rupt de realitatea zilnică și a intrat pe niște alei întunecate și oarbe. „Peștera mea este umedă și fixă și în ea nu există nimic umed.”

---

<sup>496</sup> N. M. Minski (un pseudonim pentru N. M. Vilenkin, 1855-1937) a fost un critic literat evreu. În lucrarea sa *Lumina cunoștinței* [*Pri svete sovesti*] (1890) a ajutat la emanciparea gândirii rusești față de „comanda socială” folosind ideile lui Nietzsche ca să avanseze la o revoluție estetică.

(Fedor Sologub).<sup>497</sup> Oamenii au început să trăiască într-o lume a umbrelor, a notelor pe jumătate închise și a unor „creații necreate.” Totuși, a fost o tânjire religioasă, un presentiment tainic, o sete de credință, „o dorință spre un izvor care nu a apărut,” un miracol care nu s-a petrecut. „Inima dorește și imploră pentru un miracol, un miracol! O, fie ca ceea ce nu a trecut să treacă dintr-o dată!” (Zinaida Gippius).<sup>498</sup>

Nici din punct de vedere psihologic și nici sociologic nu este posibil să explicăm o astfel de dorință sau neliniște provocată din cauza dezintegrării felului de viață burghez. Aici poate fi simțit o neliniște religioasă oarbă și confuză. Frica era genuină – era o frică în fața schimbării, soartei destinului și a forțelor întunecate ale existenței. Așa au fost caracteristice principalele teme artistice „despre frontiera secolului.” Iluziile lipsite de sens și simțăminte al lumii în general și a unei dezolări și singurătăți înfricoșătoare a omului au fost și ele descoperite. Nu a rămas nici o cale de ieșire, numai neliniște, agonie și căutări. Oamenii au început să îl citească din nou pe Schopenhauer ca și scriitor mistic și lui i s-a mai alăturat influența lui Ibsen și Meterlinck.<sup>499</sup> Dostoevski a fost citit și reexperimentat mai presus de orice. Careta lui Merezhkovski despre

---

<sup>497</sup> Fedor Sologub (Fedor Teternikov, 1863-1927) a fost un scriitor rus cel mai bine cunoscut pentru nuvela lui *Demonul meschin*, al cărui erou, Peredonov, a devenit un simbol al generației în revoltă față de moralismul inteligențelor rusești și a fost în favoarea senzualismului și a decadenței.

<sup>498</sup> Zinaida Gippius (1869-1945) și-a exprimat aspectul intelectual sal simbolismului rus în poetica ei. Ea s-a cu un critic literar și nuvelistul Dmitrii Merezhkovski. Ambii au emigrat în Franța după revoluție.

<sup>499</sup> Henerick Ibsen (1828-1906) a fost un celebru dramatism norvegian care a insistat pe plasarea caracterelor în conflict față de obiceiurile sociale din piesa *Casa păpușilor*, 1879, *Hedda Gabler* (1890), *Rața sălbatică*, 1884 și *Atunci când morții învie*, 1899. Maurice Maeterlinck a fost un simbolist și dramatiset belgian, a cărui eseu zoologic *Viața unei albine* (1901), scrisă într-un fel mistic și metafizic, precum și piesele lui *Monna vanna* (1902) și *Pasărea albastră* (1909) i-a ajutat să câștige Premiul Nobel pentru literatură în 1911.

Tolstoi și Dostoevski (1902) a fost scrisă pe o temă recurentă și a fost mai mult religioasă decât literară.

Neliniștea a fost rezolvată în așteptări și interdicții. „Mi s-a spus în taină că Hristos se v-a întoarce în curând.” La începutul secolului, Andrei Belyi a spus că „ceața neliniștii a fost dintr-o dată pătrunsă de un apus roșu întunecat de zile care au creat totul din nou.” Domnea presentimentul, lumea apărea transparentă. „Am fost uluit de toate și tot ceea ce am detectat a fost o pecete.” Aceasta a marcat o întoarcere specială pe drumul credinței prin estetică și Nietzsche. O astfel de credință și-a reținut morala esteticii, a artei, a cultivării literare. Prin filosofie a existat o întoarcere de la necredință la credință (la dogmatism) și prin moralitate (la evanghelistism). Calea prin artă era nouă. Vladimir Soloviev a luat parte la ea în 1890. Spre adăugire, mai exista o trăsătură tipică: noua întoarcere la religie a avut loc printr-o inspirație occidentală și a fost hrănită de sursele slavofile vestice. „Mai există încă o cale pe care putem să apucăm. Calea istorică a fost bătătorită. În față ne așteaptă un abis, o cădere un chiasm. Este o cale care o depășește pe cea istorică: religia.” (Merezhkovski).

Munca creativă a lui Merezhkovski este tipică pentru întoarcerea de la tranziția de la literatură la religie. El a început cu poetica lui a tristeții și a deziluziei și cu o sete de credință. De la Nietzsche el a învățat despre eliberarea prin frumos și de la Nietzsche el și-a luat principala antiteză: elinism și creștinism; principiul „olimpic” și cel galileian; „sfințenia cărnii” și a „sanctitatea duhului.” Merezhkovski a avut un atașament morbid față de temele logice și ceva mai mult pentru antinomii. Mai mult decât o dialectică antitetică, acestea au fost niște contraste estetice, care nu oferă rezoluție unei sinteze. Ar trebui să ne reamintim de remarcă perceptivă a lui Berdiaev: „taina lui Merezhkovski este taina unei gândiri împrăștiată.” Merezhkovski și-a construit toată viziunea despre lume pe această opoziție dintre Grecia și Hristos. Pentru el Grecia era o revelație și o eliberare.



Grecia este frumusețe, dar mai mult decât atât o frumusețe vie, frumusețea artei: „marmura albă a trupului grecesc.” Eliberarea din moarte vine ca și „un dulce repaus al morții.” Totuși, albul marmurei și albastrul mării de sud își are propriul farmec și în spatele acestui fond radiant „umbre negre, lipsite de culori ale monahilor” care par omniprezenți.

Pentru Merezhkovski, creștinismul era un fel de monahism, ascetism, respingere și dispreț față de valorile lumii. Pe scurt, a fost o umbră adâncă și grea. Creștinismul reprezenta o supraabundență a duhului, la fel cum elinismul era un fel de supraabundență a cărnii. În povestirile lui istorice el a încercat să facă ca unele din caracterele lui să exprime contrastul. Dar și aici putem remarca aritificialitatea planului. În secolul patru, Biserica poseda puterea vieții în timp ce elinismul murea lăuntric. Totuși, acești oameni decadenți, ai unei antichități muribunde încă îl mai fascinau, căci ei îi reaminteau de contemporanii lui, toți acei esteți rafinați și solitari, sofști și gnostici. Ei erau oameni care se aflau în declin, nu în renaștere.

Merezhkovski a mers și mai departe. La această temă el a adăugat o sinteză. Cum pot fi combinate aceste „două abisuri” de jos și de sus? Cum ar putea ca îngustimea ascetică a „creștinismului istoric” să fie depășită? Exista un dualism evident în această concepție. Merezhkovski a fost corect când a spus că creștinismul consacră carnea, căci el era religia întrupării și a învierii. Ascetismul, prin urmare, poate fi numai o parte. El a voit să reunească și să sfințească toate extazele și patimile ale unei cărni care nu s-a schimbat la față. O sinteză ar fi fost posibilă numai prin transfigurare, o transformare și o înduhovnicire a cărnii a fost ceea ce nu a voit. Duhul și carnea „nu fuzionează, ci se amestecă.” Rezultatul este o amestecătură înșelătoare, o ispitire. Merezhkovski a fost conștient de acest pericol și a sperat să îl evite.

Știi că în problema mea se ascunde pericolul ereziei, care ar putea fi numit în opoziție cu ascetismul – erezia astartistă, nu a unei uniri sfinte, ci a unei amestecături blasfemiatorii și a stricăciunii

duhului cu carnea. Dacă este așa, lăsați-mă să priveghez, căci, repet, eu nu predau, ci învăț; nu ascult mărturisiri, ci mi le fac pe ale mele. Nu voiesc erezie și nici nu doresc nici un fel de schismă.

Merezhkovski cu greu a reușit să evite această „amestecare,” această ambiguitate ispititoare.

„Creștinismul istoric,” în orice caz, nu era ceva lipsit de „carne,” după cum cerea schema antinomică a artificială a lui Merezhkovski. El s-a convertit deplin la Împărăția ce v-a să vină, la al Treilea Testament. El a prevăzut o „mare revoluție cosmică” care v-a preceda cea de a doua venire a lui Hristos. „Creștinismul istoric” este terminat și nu este oare epoca Bisericii occidentale gata? „Ruperea de păgânism” – datoria istorică a occidentului – a fost împlinită. Nu este oare rândul Bisericii Orientale? „Nu v-a fi oare vreun act în care, probabil, se v-a putea conține un anumit cuvânt lipsit de discernământ al Domului despre Duhul Sfânt aflat în carne?” În acele vremuri; Merezhkovski nu a abandonat Biserica „istorică,” căci el credea în posibilitățile ei istorice. Crezul a condus la întâlniri cu „fețe bisericești” în „întâlnirile filosofice și religioase” ținute în Sank Petersburg din 1901 până în 1903.<sup>500</sup> El a vorbit despre o „renaștere creștină” ca și contrabalantă acelei renașteri păgâne și el s-a întrebat dacă această renaștere nu a început deja în literatura rusă și dacă întoarcerea religioasă nu ar trebui să înceapă cu literatura. El s-a mai întrebat dacă renașterea nu ar fi un fel de reînnoire a păgânismului în loc să fie o descoperire a creștinismului. El era mai aproape pe Nietzsche și Goethe decât de Dante sau Fracisc de Assisi. Merezhkovski nu cunoștea pur și simplu creștinismul istoric și aproape toate schemele lui s-au dovedit extrem de transparente. El au fost scheme și nu un fel de înțelegere intuitivă.

---

<sup>500</sup> Întâlnirile filosofice religioase au fost rezultatul forturilor scriitorilor ruși de a stabili un discurs comun cu reprezentativii Bisericii Ortodoxe. Întâlnirile au avut loc în 1903 unde a prezidat rectorul Serghei Stragorodski de la Academia Teologică din Sank Petersburg și viitor patriarh (1943-1944).

Merezhkovski a avut o a doua temă specială cu privire la Rusia: tema reformei petrine. „În toată istoria lumii nu a existat un astfel de cataclism, o astfel de ridicare a conștiinței umane, pe care Rusia a experimentat-o în vremea reformelor petrine. Nu numai celor vechi li s-a reamintit de Antihrist.” De aici încolo nu a mai fost decât un pas față de justificarea religioasă a revoluției, atât de caracteristică dezvoltării ulterioare a lui Merezhkovski. El trăia cu nădejdea celei de a doua veniri. Nu v-a fi oare prin iubire, Ortodoxia capabilă să reconcilieze catolicismul cu protestantismul, credința cu rațiunea, ca și o Biserică universal genuină a Sfintei Înțelepciuni, a înțelepciunii lui Dumnezeu, al cărui cap și pontif este Iisus Hristos însuși? Merezhkovski a posedat niște scheme mai puțin decât experiența, dar în aceste scheme el a capturat de mai multe ori și a pus în funcțiune dispozițiile necesare.

În Rusia, Merezhkovski a fost primul care a formulat tema creștinismului și a elinismului, dar nu era una personală. Viacheslav Ivanov (1866-1949) a pus aceleași întrebări și a dezvoltat-o cu mai multă pătrundere.<sup>501</sup>

Calea lui Ivanov a mers pe undeva pe lângă creștinism, deși în ultimii săi ani s-a întors și a slujit ca și o cale de ieșire în Biserica Romană. Ivanov a fost în întregime cufundat în antichități și în artă. El a ajuns la creștinism prin cultul lui Dionisie, dintr-o religie mai veche a unei „divinități care eventual suferea” și pe care studiat-o eventual timp de mai mulți ani nu numai ca și istoric ci și ca arheolog. El a interpretat creștinismul în duhul lui Bachus și al orgiilor, se pare că el a creat un nou mit. Schema lui era mai mult estetică decât religioasă și setea lui religioasă a fost satisfăcută de falsificațiile lui estetice.

Prima viziune a lui Viacheslav Ivanov a fost acțiunea *sobornostului* și a acțiunii catolice. El a voit să asimileze problema „poporului” și cea a „colectivului,” dar a rămas un visător, mult

---

<sup>501</sup> A se vedea *Stati i aforizmy* (Sank Petersburg, 1909) și *Dionis i pradiionsiistovo* (Bakhu, 1923).

prea mult absorbit în extazuri poetice. „Catolicitatea” genuină nu este o taină pentru un colectiv mistic, ci revelația în Hristos, în care toți sunt una, fiecare cu sine. Așa a fost principalul pericol al „simbolismului,” prin care religia este schimbată în artă, ca într-un joc, în timp ce adepții ei nădăjduiesc să intre într-o realitate duhovnicească printr-un asalt al inspirației poetice, evitând nevointa rugăciunii. Există mult prea multe vise și prea puțină seriozitate. Adevărul lui Ivanov a constatat în faptul că el a avut un sentiment genuin pentru realitățile din domeniul religios și față de semnificația istoriei. Acest lucru a fost demonstrat destul de clar de celebra polemică cu M. O. Gerșezon, în remarcabila lui lucrare *Corepondență colț la colț* [*Perepiska iz uglon*, Petrograd, 1921]. A fost o corespondență tipică cu polemica rusă despre moralism și istorism într-o nouă formă. Ivanov a menținut sensul religios al istoriei împotriva unui nihilism moralist.

Sub influențele combinate ale lui Merezhkovski și Ivanov, tema unei renașteri religioase duale a fost din nou ridicată și mai energic de N. A. Berdiaev.

Nu suntem captivați numai de Golgota, ci și de muntele Olimp la fel de bine. Suntem atrași și înmărmuriți nu numai de un Dumnezeu suferind care a murit pe cruce ci și de alte plăsmuiri ale minții umane cum ar fi Pan, un fel de divinitate a lucrurilor pământești, a bucuriilor vieții și de divinități cum ar fi Afrodita, un fel de divinitate plăsmuită a frumuseții plastice și a iubirii pământești ... și ne plecăm nu numai în fața crucii, ci și în fața unei frumuseți ca Venus din Milo.<sup>502</sup>

Ideea seductivă a unei oscilații dintre două abisuri nu a fost în nici un caz exprimată cum se cuvine. Creștinismul este un „adevăr incomplet,” fiindcă este carnal și ascetic. „Crimele Bisericii împotriva pământului, împotriva adevărului pământului, împotriva culturii și a libertății sunt groaznice și insuportabile. Pentru

---

<sup>502</sup> Cf. *Despre noua conștiință religioasă* [*O novom religioznom soznaniū*], (1907), [Nota autorului].

Berdiaev astfel de dispoziții au reprezentat un stadiu trecător, dar tipic acestei perioade. A fost o izbucnire de un naturalism întunecat și pasional. Acest vise ale unei imaginații păcătoase au arestat și au captivat sufletul rus prin întoarcerea lui la Biserică.

Ispita unui naturalism religios a fost exprimată și mai acut și mai tranșant de viziunea creativă despre univers a lui V. V. Rozanov (1856-1919). El a fost un scriitor cu un mare temperament religios, dar din punct de vedere religios era orb – nu numai la religie ci față de religie. Rozanov a fost un om cu o profundă patimă religioasă, nu numai gândire ci și credință. Lipsa lui puternică de sentimente a fost mai profundă decât introspecțiile lui.

Acest fapt este cât se poate de evident. Într-un mod destul de ciudat el nu numai că a eșuat să vadă creștinismul, ci a și eșuat să audă vestea ce bună. El a auzit numai ceea ce voia să audă. El a interpretat totul în felul lui de fiu. Rozanov a admis că încă din copilărie a fost „înghițit de imaginație.” Pentru el totul era un fel de căpăstru. Nu exista nici un centru. Viața lui a fost un haos de momente, episoade și izbucniri care zburau unul după altul. Toate cărțile lui sunt citite ca și un jurnal. Cele mai caracteristici cărți ale lui au fost aforismele, frazele scurte și compilațiile. Cu greu a fost el capabil să picteze pe locuri mai mari. El a avut o conștiință dislocată și dislocatoare fiindcă era capricios și distructiv în detalii și mofturi. Dintr-o dată anumite asocieri iritante (iritante probabil din cauza juxtapunerii lor) au căzut în fața lui. „Nu eram capabil să mă concentrez.. Anumite gânduri și subiecte mă stresau. Pe fund el a ascund o voință de putere defectivă, căci el nu avut nici un simț al responsabilității gândurilor lui, nici o dorință de a le ține sau a se concentra după ele. A fost susținut de gândurile lui, dar nu le-a stăpânit cum se cuvine. El a ajuns la limita subiectivismului și la un fel de capriciozitate romantică. Rozanov și-a scris lucrările lui cu o intimitate inoportună și lipsită de necesitate care a devenit manierată și lipsită de griji.

Viziunea lui Rozanov a fost formată de propriile lui tristeți și umiliri. Începând cu hegelianismul primilor săi ani, el a rămas receptiv la un mare cerc de curente intelectuale.<sup>503</sup> El a citit prin Dostoevski (și Gogol) și le-a asimilat parțial (dar numai parțial) ideologia lui *pochevennichestvo*. Leontiev a lăsat o impresie și mai puternică și Rozanov a scris unei și mai penetrant despre el în timp ce era încă în viață. În acest eseu se poate detecta un stil caracteristic lui Dostoevski în timp ce acest mai era încă în viață. În acest eseu se pot distinge stilul caracteristic al temelor și gândirilor lui Rozanov. Cea mai tipică este „Înțelegerea estetică a istoriei” (un titlul scris prin 1892). Au fost abolite alte standarde din cauza esteticii. Motivele naturalismului romantic, cum ar fi șarmurile cultelor primitive ale orientului, au avut asupra lui un impact puternic. El s-a dus în direcția unui sentimentalism extrem al unor emoții filistine. El a respins dogmele din cauza unui realism tandru. „Creștinismul s-a ridicat din cauza vederii oamenilor, din sentimentele poporului lui Dumnezeu.” Dumnezeu a devenit „centrul sentimentelor lumii.”

Psihologismul actul al lui Rozanov, care distruge înseși realitatea experienței religioase, nu a fost accidentală. „Ce este el pentru mine? Bucuria și tristețea mea veșnică, o bucurie specială, care nu se leagă cu nimic...” Ultimele capitole ale Evangheliei păreau lipsite de realitate și convingere în toate...” Ultimele capitole din evanghelie au părut lipsite convingere, căci erau cumva pozitive. Dintr-o astfel de perspectivă psihologică vestea cea bună a creștinismului nu a putut fi văzută. Religia lui Rozanov cu greu ar putea fi numită o religie a Bethleemului. Taina Bethleemului este taina înflăcărată a unei întrupări de la Dumnezeu și nu scena pastorală a lui Rozanov sau pictura unei scene de devoție familială. Bucuria nu este atât de mult cea a nașterii umane, ci mai mult a condescensiunii lui Dumnezeu. Cuvântul S-a făcut carne. Rozanov

---

<sup>503</sup> Cartea lui *Despre înțelegere* [*O ponimani*, 1886] arată influența hegeliană. [Nota autorului].

pur și simplu nu a înțeles aceasta. El nu a înțeles Betheelemul și nici nu a acceptat taina Dumnezeu-umanității cu mintea și inima sa, ceea ce explică ostilitatea și revolta lui față de cruce. „Creștinismul este o cultură a înmormântărilor.” El a rămas astfel afară din creștinism și l-a condamnat din exterior, ca și un extern.

Naturalismul lui Rozanov nu poate fi numit „creștin.” În cele din urmă, ar fi posibil în ultimă instanță un naturalism creștin? Rozanov a acceptat lumea după cum era ea dată – nu fiindcă a fost mântuită, ci fiindcă are nevoie de un anume fel de mântuire. Existența este cât se poate de plăcută. Cam așa ar fi „substanța crudă a pământului.” Lumea neschimbată care îi era atât de dragă încât de dragul ei îl respinge pe Iisus – căci pe lângă dulceața lui Iisus, lumea a devenit râncedă. Bucuria păgână și viața primitivă sunt cât se poate de imposibile în creștinism. Pentru aceasta Rozanov a considerat creștinismul mortificator și a mers până acolo încât a ajuns la punctul unei *Fefe întunecate* [*Temnyi lik*, titlul cărții care a fost publicată în 1891].

Orbirea lui Rozanov a fost pătrunzătoare – fie că sunt eseurile lui despre un „creștinism adogmatic” susținut la Întâlnirile Filosofico Religioase (1902), în esul lui „Dulcele Iisus și fructele amare ale lumii” (1907) sau în *Fața amară*. După această ultimă carte Rozanov a început să suspecteze ceva (în legătură cu inevitabilitatea morții), dar a rămas încă orb. Totuși, în lucrarea sa, *Apocalipsa vremurilor noastre*, publicată mai înainte de moartea sa, el și-a reținut ostilitatea lui. El a numit creștinismul „nihilism,” fiindcă Hristos „nu a acceptat” puterea regală oferită lui în timpul ispitirilor din pustie. Totuși, Rozanov a murit ca și un membru al Bisericii.

Rozanov a avut un sentiment nedescris pentru viață, pentru banalitățile și trivialitățile ei. Berdiaev l-a numit pe bună dreptate „un om ingenios din stradă.” El avea un simț decadent al vieții și nu pentru o viață obișnuită. El a avut o afacere amoroasă cu existența, care a derivat dintr-o lipsă duhovnicească față de viața obișnuită. Viziunea cărnii și a sexului cu care a fost înzestrat Rozanov l-a făcut capabil fără nici o îndoială să se îmbolnăvească și să fie nesănătos,

căci el era un fel de văzător al omului integral. Pentru el omul era sfărțecă înțre duh și carne și numai carnea era ontologic convingătoare. „Noi am renumit țara sfântă, rădăcina sacră a existenței, pământul karamazovilor.”

Rozanov a părăsit Noul Testament pentru cel vechi, dar a înțeles Vechiul Testament în felul lui selectiv și capricios. În Biblie el a găsit numai legende despre familii și nașteri și un cântec al patimii și iubirii. El citea Vechiul Testament nu cu ochi biblici, ci mai mult cu ochii unui păgân estic sau ca și slujitorul unui cult orgiastic. Religios el s-a opus creștinismului și anti-creștinismul lui s-a dovedit a fi o religie diferită deplin diferită. El s-a retras religios din cultele pre-creștine și s-a dedicat cultelor și lamentațiilor primitive; el s-a retras în culte de fertilitate. În cazul Evangheliilor, Rozanov a eșuat să audă ceea ce era fundamental și central în revelația Vechiului Testament. El a înțeles sacrificiile de carne, „căci sângele era ceva mistic și un fapt.” El nu a înțeles „jertfa unei inimi căite în fața lui Dumnezeu” și s-a plâns că o idee a fost substituită pentru un „fapt”! În deșert el a deplâns faptul că „existența dogmei a scos din discuție posibilitatea profeției.” Ca să fim și mai siguri, pentru el profețiile nu aveau nici o rezonanță.

Rozanov este o enigmă psihologică seductivă și pasională. El a fost un om hiptonizat de carne și care s-a pierdut în dorințele și experiențele biologice. Conținutul enigmei lui a fost ceva tipic. Rozanov putea impresiona, captiva și uimii pe restul dar a fost plin de idei pozitive. El aparținea unei generații mai vechi. În anii 1890 el a scris pentru *Mesagerul rus* [*Russkii vestnik*]<sup>504</sup> și în Sank Petersburg el s-a alăturat cercului noii generații de slavofili: N. P. Aksakov, S. F. Șarapov, A. Vasilev și N. N. Strakhov.<sup>505</sup> Mai târziu el s-a alăturat „simboliștilor,” la începutul acestui secol, dar el și

<sup>504</sup> *Russkii vestnik*, editat din 1856 și 1887 de M. N. Katkov, care a fost un jurnal conservator care a tratat subiecte de o importanță majoră.

<sup>505</sup> A se vedea A. Gratieux, *Homiakov și mișcarea slavofilă*, 2 volume [traducere engleză].



simboliștii au găsit în curând teme comune: tema cărnii, *la rehabilitation de la chair* și argumentul împotriva ascetismului.

Prin niște căi separate prin care inteligența rusă s-a întors, dacă nu prin credință, cel puțin prin teme religioase, în timpul anilor 1890, fiind sporadic și ușor legată de un bilet dens. Această epocă marchează începutul unei întoarceri lăuntrice la rădăcinile religioase și la sursele culturii rusești. Disperarea a încetat. Primii ani ai noului secol au jucat o nouă cheie: „soarele a apus și a orbit ochii noștri.” (Andrei Belyi).

### ***Calea seductivă a lui Vladimir Soloviov***

Calea lui Vladimir Soloviov a fost una obișnuită. Anii lui 1890 au fost anii unor epoci a deziluziilor. Cartea scrisă în franceză a lui Soloviov despre unirea Bisericilor nu a avut nici un fel de succes în cercurile catolice și colapsul proiectului lui teocratic a fost interpretat cu răutate. Planul lui s-a dovedit imposibil de realizat. Totuși, el nu și-a schimbat punctele de vedere cu privire la reunirea Bisericilor, după cum reiese din scrisorile lui Eugeniu Tavernier.<sup>506</sup> În acele scrisori el și-a dezvoltat diferite scheme apocaliptice. Credincioșii vor fi persecutați, majoritatea poporului v-a lua partea lui Antihrist, în timp ce v-a mai rămâne o mică parte din credincioși. Credincioșii vor fi persecutați, dar în final v-a triumfa binele. De aici, a reieșit ideea de a „a abandona ideea unei măreții formale sau putere în teocrație” [abandonner l'idée de la puissance et la grandeur extérieure de théocratie] în arena unor construcții directe și imediate a politicii creștine.” Aceasta nu a însemnat pasivitate.

---

<sup>506</sup> Scrisorile lui Soloviov către Eugeniu Tavernier sunt colecționate în volumul 4 din *Pis'ma Vladimirova Sergeevicha Soloviova*, editate de E. L. Radlova (1908-1925). As vedea notele lui Tavernier a traducerii lui franceze a lucrării *Trei povestiri despre Antihrist* (Paris, 1910). Despre Soloviov și Tavernier ase vedea J. Ageroges, „Vladimir Soloviov și Eugeniu Tavernier, d'après des lettres inédites,” *Viața intelectuală* (1931) 10, 3.

Lupta împotriva lui Antihrist a cerut cooperare. Acum este necesar să ne sârguim spre adevăr și mărirea v-a venii mai apoi. Mai presus de orice, unitatea religioasă și morală trebuie să fie restaurată pe baza legii, nu pe baza arbitralității – *une base légitime et traditionnelle*. Pentru Soloviov există numai un singur centru legal al acestei lumi: Roma, „veșnica Romă.”

Soloviov admite că majoritatea oamenilor se vor da de partea lui Antihrist. Ce poate fi făcut în acest sens? Trebuie să fim plini de Duhul lui Hristos, ca să fim conștienți de activitățile asumate de o cooperare genuină cu Iisus Hristos. Cuvântul Domnului prezice o predică universală a Evangheliei mai înainte de expansiunea externă a creștinismului. Doctrina creștină trebuie să fie expusă cu multă deplinătate că fiecare persoană să fie capabilă să o accepte sau să o respingă cu o responsabilitate și o înțelegere deplină. În alte cuvinte, primul pas necesar ar fi „reconstrucția universală a filosofiei creștine” și *instauratio magna* (lucru scris în vara lui 1896).

Soloviov a abandonat deplin „planurile mecanice” ale unei „perioade teocratice,” dar a rămas credincios unei „Rome veșnice.” Pentru acest motiv el s-a putut apropia de tainele Bisericii Romane. Deliziluzile lui au fost mai profunde decât și-a imaginat el de obicei. Mai multă vreme el a omis topicile bisericesti. Singura excepție a fost celebrul său eseu *Despre colapsul viziunii despre lume medievale* [*Ob upadke srednekovago mirovozzrenia*, 1891]. El s-a ocupat acum de filosofie și artă, jurnalism și de topici accidentale. El a trecut din filosofia morală la cea teocratică și în cele din urmă a început să îl traducă pe Platon. El s-a alăturat „scepticilor din Neva,” a contribuit la *Mesagerul european* și s-a certat mai mult cu epigonii slavofili.<sup>507</sup>

---

<sup>507</sup> „Scepticii din Neva.” *Vestnik evropy*, întemeiat de Karamizin în 1802, care a încetat publicația în 1830 dar a fost revizuit lunar în 1866 și a continuat să fie publicat până la revoluție. A fost unul dintre cele mai influente „jurnale groase” din secolul XIX.

Cumva Soloviov a părăsit Biserica din lăuntru. Tocmai în acest moment el a adresat lui Rozanov acea frază neașteptată despre religia Duhului Sfânt: „religia Duhului Sfânt, pe care o mărturisesc, este mai largă și mai substanțială decât niște religii separate și substanțiale. Nu este suma și nici extractul lor – la fel cum omul întreg nu este suma și nici extractul unor organe separate.”<sup>508</sup> „Viața lui duhovnicească a avut loc afară din Biserică,” după cum remarcă unul din biografiu lui. „Prin lărgirea cercului Bisericii, Soloviov a căzut victimă propriei libertăți mistice fiind purtat ca de un fel de vârtej al magiei” (S. M. Soloviov).<sup>509</sup>

Încă din primii ani ai lui 1890 Soloviov se aflat într-un stadiu nesănătos de excitare erotică, de un fel de iubire teosofică pasională și o „slabă paloare duhovnicească.” Celebrele sale eseuri despre *Sensul iubirii* (1892-1894) s-au bazat pe aceste experiențe. Aceasta a reprezentat un fel de plan ocult înfricoșător de a unii umanitatea cu Dumnezeu printr-un fel de iubire heterosexuală. După Soloviov, sensul iubirii a fost „ideea” celui iubit, dar ideea în sine era numai chipul unui „esențe universale” a unui feminin veșnic.

Aici, idealizarea unui lucru mai mic a fost primul pas spre ceva mai superior. Așa este adevărul patosului iubirii. Realizarea deplină, metamorfoza unui feminin individual care a devenit ceva inseparabil de la sursa razelor feminității veșnice, v-a fi actuală și obiectivă, nu doar subiectivă, o reunire individuală cu Dumnezeu, prin reînnoirea v chipului nemuritor al lui Dumnezeu în om.

Soloviov accentuiază că o astfel de iubire ar fi „condiția ce nu poate fi depășită în om care locuiește în el prin adevăr.” În concepția lui nu poate fi posibil altcumva. Dumnezeu și-a avut propria Lui formă din veșnicie în chipul unei feminități veșnice, dar

---

<sup>508</sup> Scrisoarea lui Soloviov către Rozanov în lucrarea lui Soloviov *Pisma*, vol. 3, pp. 43-44. [Nota autorului].

<sup>509</sup> Serghei M. Soloviov (născut în 1866), nepotul lui Vladimir Soloviov și un poet simbolist, a fost hirotonit și eventual s-a alăturat Bisericii. catolice.

din câte se pare El dorește ca acest chip să devină actual și întrupat în fiecare ființă individuală.

Principul feminin veșnic – care nu este un chip pasiv al minții lui Dumnezeu, ci o ființă individuală vie, care poruncește puterii și activității cu o autoritate deplină – se sânguiește și el pentru o astfel de realizare și întrupare. Tot procesul lumesc și cel istoric ar fi procesul unei realizări și întrupări într-o mare diversitate a formelor și nivelelor... Obiectul ceresc al iubirii noastre este singular, fiind același pentru toți, feminitatea veșnică a lui Dumnezeu.

Câțiva ani mai târziu, într-un eseu despre poetica lui I. Polonski, Soloviov repetă: „fericit fie poetul care nu și-a pierdut credința în Umbra feminină a Dumnezeirii și care nu a părăsit-o pe tână fecioară. Ea nu îl v-a trăda niciodată și nici nu îi v-a păstra tinerețea inimii timpurii și în anii de mai apoi. Aici ne sunt oferite niște crâmpoie perturbatoare ale experiențelor mistice ale lui Soloviov. Rozanov nu a avut nici un motiv să remarce că Soloviov avea un fel de romanță cu Dumnezeu.

Există o legătură vie între proiectul erotic și ideile lui N. F. Fedorov. Moartea este o legătură inevitabilă a reproducerii animale, pe care Soloviov o privea cu un fel de avesiune neascunsă. Așa s-a creat datoria restaurării plinătății rasei umane. „Tăria acestei creativități fizice duhovnicești din om a constatat din simpla redirectionare sau întoarcere înapoi a aceleiași puteri creative care în natură produce o veșnicie nefolositoare de reproducere fizice a organismelor, fiind preocupată numai cu lumea externă.”

Poetica lirică a lui Soloviov a acestor ani reflectă aceeași arătare mistică și magică. Acest lucru este cât se poate de adevărat despre poeziile de sorginte finlandeză. „Toată poetica și filosofia produsă pe malurile lacului Saima a fost născută din teosofia Swedenborgiană (S. M. Soloviov). Chiar și *Îndreptățirea binelui* această amenințare sumbră de sorginte romantică și erotică s-a unit cu fabrica sistemului moral. Tot capitolul despre rușine (sau conștiință, fiindcă după Soloviov sursa originală a conștiinței ar fi

rușinea) a fost construită pe convingerea că nașterea este o cale spre moarte. Forțele oarbe ale naturii și vieții îl atrag pe om într-o serie de generații care mor și care se succed una pe alta.

Lăuntric și ideal omul se opune acestui proces, căci el nu vrea să se plece legilor naturale ale unor generații care se succed una după alta. Activ omul trebuie să se opună legilor; el trebuie să se abțină prin ascetism de a mai da naștere – căci actul nașterii reprezintă numai o afirmație a voinței omului de a urma „unui curs orb al naturii, o rupere a generațiilor; o lipsă de onoare, căci ele sunt generațiile părinților noștri.” Singura mișcare pozitivă pe care o permite Soloviov în căsătorie este mișcarea îndrăgostirii. „Prin concentrarea vieților noastre pe nașterea de prunci noi îi respingem pe părinți, căci nu ne mai rămâne nimic decât să murim.” Aceasta vine direct de la Fedorov.

Împărăția cerurilor este „o ordine morală actuală într-o adunare universală, o înviere generală și o restaurare a oamenilor.” Așa este țelul, așa este ascetismul, „stăpânirea duhovnicească a cărnii,” care ar însemna un mijloc. Față de strămoșii noștri ascetismul este o datorie.

Deși strămoșii noștri sunt veșnic pomeniți de Dumnezeu și se odihnesc cu sfinții, potențialul vieților lor este condiționat de acțiunile descendenților, care crează pe pământ condițiile necesare care duc în cele din urmă la finalizarea procesului lumii. Consecvent, v-a exista o înviere fizică a morților, prin care fiecare din cei plecați este, în ultimă instanță, legat natural de viitorul umanității printr-o legătură de sânge neîntreruptă cu familia fiecăruia.

Datoria este echivalentă cu ascetismul natural. Punctul general este „datoria pozitivă a omului de a elibera natura materială de necesitatea decăderii și a morții și pregătirea ei pentru o înviere universală fizică.”

Anii 1890 au fost martorii unei creșteri remarcabile a unor motive magice active în opera creativă a lui Soloviov, creând astfel începutul unei lupte lăuntrice. Parțial Soloviov s-a întors la niște

topici ecclesiale, cum ar fi *Scrisorile pascale* [*Paskhalnyiia pișma*, 1898]. A apărut o temă apocaliptică. El a început să simtă o neliniște apocaliptică, în care se putea simți adâncimea unei neliniști pastorale. Nu a fost doar o deziluzie personală („istoria universală a ajuns la final”), dar un fel de teroare mistică. El a început să înțeleagă ispitirea răului într-o nouă lumină, care a devenit un nou motiv pentru el. El a vorbit nu numai de „eșecurile muncii creștine” pe pământ ci și de actele drepte ale trădării și falsificării. Chipul lui Antihrist s-a creat insistent înaintea lui. În vremurile lui de mai înainte Soloviov iubea să le reamintească oamenilor că necredincioșii îndeplinesc de mai multe ori faptele credinței și ale iubirii și în acest fel toată istoria secularizării culturii și-a găsit justificare în el. El a accentuat ambiguitatea seductivă a unei astfel de culturi. Antihrist, „noul conducător al lumii,” v-a fi o mare figură duhovnicească, un filatropist și chiar un filosof – „un om de un rafinament impecabil și un geniu neobișnuit.” Caracteristic, ispitele vor crește și vor începe printr-o „bunătare” naturală și prin geniu. Această introspecție, dimpreună cu crezul că „reuniunea” creștinilor v-a avea loc dincolo de limitele istoriei, în *esbaton*, a oferit proeminență viziunii lui Soloviov.

O trăsătură personală și mai distinctivă ar trebui menționată. În opera *Calea deschisă către pace universală și prosperitate* despre Antihrist, nu putem eșua să vedem remarca deliberată despre visele acestui a „unei mari sinteze.” „V-a fi ceva care v-a îmbrățișa totul și v-a reconcilia toate contradicțiile.” Există o singură ambiguitate: toate valorile „creștine” vor fi incluse, dar nu și Hristos. În *Poveste despre Antihrist* Soloviov a renunțat la iluziile și seducțiile întregii sale vieți, condamându-le prin viața sa. „Am scris această carte pentru a oferi o expresie finală punctelor mele de vedere cu privire la problema Bisericii.” Aceasta nu ar putea fi ultima lucrare. În această carte se poate simți toată tristețea și tragedia unei înfrângerii și renunțări pastorale.

Pentru contemporanii lui, Soloviov a fost mai întâi de orice un filosof: un idealist religios, un mărturisitor și un profet cu o

viziune despre viață definită. Pentru generațiile mai tinere, a fost un mistic și un poet. Ultimii au fost interesați mai mult de experiențele lui, decât de viziunea lui. În *Memoriile lui Blok*, Andrei Belyi descrie adunările intime la casa lui M. S. Soloviov, fratele mai tânăr al filosofului. Majoritatea interesului lui se centra pe mistică. „În 1901 am trăit într-o atmosferă a poeziei, ca și concluzie teurgică la învățăturile despre Înțelepciune.” Ei s-au sârguit să cuprindă legătura între lirica esoterică și teosofie. Cartea lui Soloviov *Sensul iubirii* explică cel mai mult cum trebuie realizat soloviovenismul în modul de viață.” Belyi comparată doctrina lui Soloviov cu „filosofia lirică” a lui Valentin, pe care Soloviov l-a stimat destul de mult.<sup>510</sup> „Prin unirea înțelepciunii gnosticilor cu imnele poezilor, Vladimir Soloviov a vorbit un nou cuvânt despre venirea iminentă și apariția în fața noastră a Femeii Veșnice.”<sup>511</sup>

În acele vremuri Alexander Blok a început să cânte cântece despre „Doamna Prea Frumoasă.” „Experiențele mistice și cele romantice din poetica lui Vladimir Soloviov au capturat toată ființa lui.” Poetica lui Blok este un comentariu unic despre poezia și mistica lui Soloviov. După cum a remarcat Belyi, A.A. Block a fost primul dintre noi care ne-a descoperit planul poeticii lirice a lui Vladimir Soloviov, când a recunoscut imensitatea sensului filosofic. El a purtat „soloviovenismul” la o extremă, aproape făcând din el o „sectă.” Chiar și ceea ce s-a spus mai apoi a marcat punctul de vedere extrem al disperării lui Soloviov și a rădăcinilor lui erotice nesănătoase... Totuși, Blok s-a descoperit lui Soloviov și fără această revelație mai multe lucruri din Soloviov au rămas îninteligibile – cum ar fi tema celui de al *Treilea testament* și mărturisirile lui A. N. Schmidt.<sup>512</sup>

---

<sup>510</sup> Valentin (mort în 150) a fost întemeietorul și primul cap al școlilor care conduceau gnosticismul eretic creștin.

<sup>511</sup> „Apocalipsa în poetica rusă” *Vesy* (1905, 4 [Nota autorului].

<sup>512</sup> A. Belyi, „Vospominia ob A.A. Bloke,” *Zapiskei mchtaeli* (1922), 6 și *Epopea* (Berlin, 1922-1923), 1, 2, 3, 4 (ele nu coincid și nici sunt substituite unul cu altul) [Nota autorului].

Ana Schmidt s-a considerat un fel de întrupare a Înțelepciunii lui Dumnezeu și în al *Treilea Testament* al ei, ea a dezvoltat un sun sistem destul de complicat de învățături gnostice.<sup>513</sup> În ultimul al vieții lui Soloviov, ea a încercat să aranjeze o întâlnire personală cu el și de fapt s-a întâlnit cu el, cauzându-i multă frustrare din cauza profesiei lui. Ea susținea că Soloviov a fost a doua întrupare a Cuvântului lui Dumnezeu. Cu neliniște Soloviov a răspuns: „mărturisirea ta crează cea mai mare neliniște și cu durere noi vom mijlocii în pentru tine la Dumnezeu. Este cât se poate de convenit că ai scris o astfel de profesiune, dar te rog să nu te mai întorci la acest subiect din nou... Te rog, nu mai vorbești despre mine cu nimeni. Ar fi bine dacă ți-ai petrece toate clipele rugându-te la Dumnezeu.

După moartea lui Soloviov, Schmidt s-a întors la Blok în partea de țară și în birourile editoriale ale *Căii noi* [*Novi put*].<sup>514</sup> Geroge Chulkov,<sup>515</sup> care pe atunci era secretarul comitetului editorial își amintește că, el era pe atunci secretarul comisiei editoriale:

Ea a pregătit un avertisment viu tuturor celor care ar fi clătorit pe calea lui Soloviov... În jurul unei „feminități veșnice” s-au ridicat mirajuri care s-ar fi putut adăuga unor minți slabe și puternice. „Cei exaltați s-au dovedit a fi un fel de „capcană fără fund.” Bătrâna femeie Schmidt, care credea foarte mult că ea este

---

<sup>513</sup> Anna Nikoalvna Schmidt (1851-1905) a avut viziuni mistice și s-a văzut pe sine ca și o Înțelepciune Personalizată întrupată care s-a pogorât pe pământ ca să se unească cu Soloviov. Unele din scrierile lui Schmidt au fost publicate postum ca și *Iz rukopisei Anny Nikolaevny* (Moscova, 1916). Cartea este rară, dar anumite idei pot fi câștigate prin Samuel D. Ciornan, *Vladimir Soloviov și cavalerul Dubului Sfânt* (Waterloo, Ontario, Tipografia Universității Wilfrid Laurier, 1977), pp. 71-86.

<sup>514</sup> *Novyi put'* [Noua cale] a fost începută de Dimitrie Merezhkovski în 1903 ca și o creștere a Întâlnirilor Filosofico Religioase, după ce au fost scoase din Sank Petersburg în acel an de supraprocurorul Constatin Pobedonostev.

<sup>515</sup> Geroge Chulkov (1879-1939) a fost un poet influențat de un fel de arhaism mistic. Era prieten cu Alexandru Blok.



Înțelepciunea personificată și spunându-i lui Soloviov această veste ciudată tocmai înainte de moartea lui, a stat ca și un fel de retribuție față de mistici, care din câte se pare și-au luat riscul de a crea o nouă dogmă. Acum eu, în 1922 am ocazia să studiez câteva din manuscrisele lui Soloviov care nu au fost scrise mai înainte, care au fost scrise cu un anumit tip de notație pe care poetul filosof a orânduit-o automatic în timpul unei transe. Astfel de transe, în care din câte se pare Soloviov slujea ca și un medium din cât în când i-au fost caracteristice. Tema notelor lui este Înțelepciunea – dar dacă ele au fost reale sau imagineare este o altă problemă. În orice caz, caracterul acestor note este de o astfel de natură că nu există nici un fel de „demonism” experimentat de cei care s-au împărtășit de acest experiment duhovnicesc al adorării fecioarei Maria la Porțile Curcubeului.

Experiența lui Blok mărturisește față de pericolele căii lui Soloviov. Nu putem să echivalăm experiența lui Blok cu cea a lui Soloviov, dar din câte se pare Blok a început cu Soloviov. El a izolat diferite din temele lui Soloviov și le-a făcut puncte slabe cât se poate de evidente. Aceasta a fost ceva cât se poate de adevărat din cauza temelor lui Soloviov. „Aștept o viață universală a unei lumi vernale.” O astfel de așteptare a fost scoasă afară din contextul creștin, deși epigraful din Apocalipsă a fost reținut: „Duhul miresei spune Vino.” (Apocalipsă 22, 17).

Fără să se asemene lui Blok, Soloviov, nu a fost deloc un raționalist și în lirismul lui alegoric el a rămas total sub influența impresiilor pe care le-a experimentat în acele vremuri. El a reprezentat toată atenția și audțiția și a fost un medium deplin. S. S. M. Soloviov a încercat să elimine diferențele în următorul fel: „Vladimir Soloviov a ales eforul ascetic și cunoașterea mistică; Blok a preferat libertatea lirică haotică.” După cum a spus Blok în 1906, „mistica este sufletul Boemiei, religia stă și ea la loc de cinste.” Blok nu și-a stăpânit niciodată sentimentele lirice și și-a permis să fie condus de ispitele lor prin faptul că a „stat de veghe” în „nopti de zăpadă” și orgii. De aici disperarea întunecată a

ultimelor lui poeme. Astfel de distincții sunt numai parțial adevărate, căci ascetismul lui Soloviov nu ar trebui să fie exagerat. „De fapt nu a existat nici un fel de ascetism real,” după cum remarcă Blok. Problema stă în jurul a ceea ce a experimentat Soloviov și a experiențelor lui mistice.

Cel mai surprinzător lucru despre experiența lui Blok este lipsa lui de religie; căci misticismul lui nu a fost în nici un caz lipsit de religiozitate. Îi lipsea credința și a fost deplin lipsit de Dumnezeu. Deși a citit cărțile lui Soloviov, Blok nu a avut nici un interes în viziunile lui teologice. El pur și simplu nu a simțit realitatea istorică a Bisericii. Într-un fel ciudat el a rămas în întregime afară din creștinism. Probabil fiindcă a fost reținut tocmai din cauza experienței lui personale, căci fața lui Hristos i-a fost ascunsă de fața Întelepciunii. Andrei Belyi a susținut că „Ea” a fost mult mai semnificativă pentru Blok decât Hristos și mult mai aproape de el. Blok a fost absorbit de o experiență cosmică, „dar îmi este frică că îți vei schimba forma.” Premonițiile au trecut, căci din câte se pare „forma” era plastică și cu mai multe fețe.

Experiența lui Blok a constat din romanța lui mistică. După cum s-a cerut de teoria lui Vladimir Soloviov despre *Sensul iubirii*, el a început să fie conștient prin îndrăgostire. „Această romanță a posedat toate caracteristicile specifice unui act religios în esență a fost liturgic și sacru. Blok a vorbit, a simțit și a acționat ca și unul hirotonit.” (P. Medvedev).<sup>516</sup> Nu a fost un astfel de act ceva ca un fel de zel disperat? Nu au fost oare trăsăturile un fel de parodie blasfemiatorie deschisă aparent în mărturisirile lirice ale „acestui” act? Chipul unei doamne ipotetice au început să se amestece și să devină confuze cu chipul unei femei de moravuri ușoare.” (Viacheslav Ivanov). Amestecarea a fost rezultatul simplu al împărțirii unui chip seductiv care părea invizibil – a fost descoperită ambiguitatea originală. „ați ieșit în câmpuri ca să nu vă

---

<sup>516</sup> P. N. Medvedev a scris și a editat câteva lucrări despre Blok: *Dramy i poemy Al. Bloka* (Leningrad, 1928); *Poemtki Al. Bloka v tetradiakh stikhov* (Leningrad, 1926), *Pamiali Bloka* (Petrograd, 1922) și *Tvorcheski put' Al. Bloka*.

mai întoarceți.” Aceasta a fost ruina inevitabilă a unui experiment lipsit de har. „Dar lasă să treacă de la noi. Încântările unei vieți stricate m-au dus din nou spre nebunie din cauza orbirii și a intoxicației, într-un fel de neliniște și întuneric.

Căderea lui Blok ar putea fi comparată cu soarta lui Vrubel.<sup>517</sup> El s-a împărtășit de aceeași taină și același motiv despre ispitire: „demonismul” în artă („lumile violete”). Poate intuiția artistică să penetreze în lumea duhovnicească? Există vreun criteriu de încredere pentru „discernerea duhurilor”? Tocmai de aici vom ajunge la căderea romantismului, căci aici nu există nici un criteriu obiectiv: viziunea artistică nu poate înlocui credința. Nici meditația și nici fermecarea nu poate să fie substituită pentru experiența religioasă. Totul începe să se disipeze și să se împrăștie. O astfel de cale este tipică „de la Novalis la Hiene.”<sup>518</sup> „Teurgia liberă” se dovedește a fi o cale suicidală și falsă. Blok știa că se plimbă pe calea demonicului. În 1916 el a început să citească primul volum al *Filocaliei rusești*, făcându-și note pe margine. Despre „duhurile întristării”, scria el, „un astfel de demon ar fi necesar pentru un artist.” A fost probabil propriul lui demon.

Soloviov pretinde că el nu este numai un filosof ci și un „teurgist.” El visa la un „act religios,” un cat religios prin artă. Soloviov trebuie judecat numai pe baza filosofiei lui și nu pe meritele vieții religioase. În cele din urmă, ar fi imposibil pentru un creștin să aibă un astfel de punct de vedere singular. Dezvoltarea temelor lui Soloviov despre Blok și alții sunt un fel de critică imanentă (și o expunere) a experimentului său și pune în discuție tot

---

<sup>517</sup> Mihail Vrubel (1856-1910) a fost un pictor în perioada imperială, care a portretizat figuri din panteonul romantic. Începând cu 1885 cu o schiță pentru noua ediție a poemului lui Lermontov „Demonul” el și-a început seria lui de picturi într-o varietate de forme. Munca sa a exercitat o mare influență asupra scriitorilor simbolști europeni.

<sup>518</sup> Novalis sa fost pseudonimul lui Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg (1772-1801), un poet și un liric german romantic. Heinrich Heine (1797-1856) s-a stabilit ca unul dintre cei mai mari poeți germani.

„romantismul religios,” estetismul religios și religia estetică. Unii intră în Biserică nu ca să se roage ci ca să viseze. Viața religioasă a celor din inteligența rusească care s-au întors la Biserică a fost pătrunsă și otrăvită de această ispită.

Toată semnificația „începutului de secol” a fost un fel de tranziție de la „gândirea religioasă” la viața „religioasă” nevoia de ascețism a fost mai acută decât oricând. „Cel care a trecut la icoană și a căzut în genunchi în rugăciune,” după cum scria Berdiaev în 1910. Întârzierea era mult mai periculoasă acum, căci au fost duse la îndeplinire noi datorii și oamenii erau cumva pierduți.

### III

#### *Întâlnirile religioase și filosofice de la Sank Petersburg*

Întâlnirile religioase și cele filosofice de la Sank Petersburg din 1901-1903 au fost un eveniment absolut excepțional din istoria societății rusești. Merezhkovski își relatează impresiile lui despre aceste întâlniri în următoarele cuvinte: „ca și cum pereții camerei au fost trași la o parte ca să descopere niște distanțe infinite, aceste mici adunări au devenit un fel de sinod ecumenic. Cuvântările erau ținute ca și rugăciunile și profețiile. Aveai impresia că în orice moment putea avea loc un miracol – barierele care îi separau pe oameni puteau să se dizolve, să se dezintegreze și unitatea se putea ridica: copii își puteau găsi pe mama lor.” Bineînțeles aceasta nu a fost prima dată când „Biserica istorică” s-a întâlnit cu o lume și o cultură seculară, chiar și cu Rusia. Această nouă întâlnire – întâlnirea inteligențelor și a Bisericii după o experiență tumultoasă a nihilismului, renunțării și uitării – a marcat triumful asupra anilor „șaizeci.” A fost un fel de întoarcere la credință.

Planul „întâlnirilor” a fost îndoit inevitabil; fiecare parte își înțelegea planul destul de diferit. „Autoritățile ecclesiale” au permis întâlnirile dintr-un anume sens al misiunii. Inteligențele au

așteptat un nou fel de acțiune, noi revelații și un nou testament pentru Biserică. Motivele apocaliptice răsuna la toate întâlnirile. „Stăm pe marginea istoriei,” spunea V. A. Ternaisev.<sup>519</sup> După cuvintele lui Rozanov, „noi încercăm să credem, dar haideți să îi lăsăm să facă ceva și totul v-a fi favorabil.” Astfel de așteptări sunt justificate. Imediat întâlnirile au devenit ceva obișnuit, dar nu au avut nici un rezultat practic și au fost oprite dintr-o dată.” „Unirea Bisericii și a lumii nu avut loc,” remarca Merezhkovski.

Nu putem spune că aceste întâlniri au eșuat și că întâlnirile lui ar fi constituit importanța lor istorică. Merezhkovski le-a spus istoricilor și ierarhilor: „cu o inimă deschisă, cu adâncă smerenie și simplitate și cu o dorință sfântă de a înțelege și a ajuta, ei au voit să se întâlnească cu lumea, să îi caute pe cei căzuți. Au făcut tot ce au putut mai bine. Șeful adunărilor a fost Serghei (Stragorodski), care pe atunci era rectorul academiei din Sank Petersburg și influența lui din câte se pare a fost decisivă. „Duhul pastorului s-a odihnit peste turmă și a determinat un succes deplin și nedeterminat al adunărilor. Prin duhul lui el a arătat cum ar trebui să ne comportăm: nu privi la tine, ci la restul. Vanitatea și egoismul au murit în timp ce un val viu de interes duhovnicesc a apărut. Toți voiau mai mult să asculte decât să vorbească.” Au existat douăzeci și două de întâlniri, începând cu noiembrie 1901 și finalizându-se cu martie 1903. *Protocoalele* au fost autorizate pentru întâlniri în ziarul *Calea* [*Novyi put*], dar după ce au fost publicate protocoalele a douăzeci de întâlniri, tipăriturile s-au oprit. Acele protocoale care au fost publicate au fost colecționate într-un volum separat în 1906. În ciuda refacerilor cenzorului, aceste *Protocoale* constituie un document istoric de o valoare rară, prin care poate fi capturat stilul și valoarea adunărilor.

---

<sup>519</sup> V. A. Ternaisev a citit lucrarea de deschidere la prima Întâlnire Filosofico Religioasă. El a fost fiul unei familii rusești amestecate cu una italiană și un absolvent de la Academia Teologică din Sank Petersburg. El a dispărut după revoluție care a respins viziunile lui republicane în favoarea monarhianismului. Între alte lucruri, el a căutat să armonizeze naționalismul cu conservatorismul.

În spatele acestor discuții și dispute s-a ridicat o problemă crucială și fundamentală: cum ar fi putut creștinismul să prindă influență din nou în viață? În acest sens, prima conferință a întâlnirilor – V.A. Ternavstev „Biserica rusă în fața marii datorii” a fost caracteristică.

A venit vremea ca creștinismul să demonstreze nu numai un cuvânt doctrinar în faptă prin care Biserica să cuprindă mai mult decât idealul care merge dincolo de mormânt. A venit vremea să demonstrăm adevărul despre o lume ascunsă în creștinism – predica și învățătura statului creștin. A venit vremea să mărturisim vocația religioasă a unor puteri seculare și mântuirea noastră comună în Hristos.

Strict vorbind, aceasta a fost tema lui Vladimir Soloviov, dar formulată mai emfatic. În timp ce proclama raiul, Biserica nu neglijează nici pământul. Inteligențele sunt angajate deplin într-un serviciu social lumesc și Biserica ar trebui să justifice și să sancționeze această slujbă. Soloviov a vorbit de acțiunile creștinismului din partea necredincioșilor. Acum, în duh, Ternavstev a vorbit de o „regenerarea religioasă față de autoritățile oficiale conștiente de sine.” Oamenii ar trebui să devină conștienți de tragedia puterii.

A venit vremea când problema lui Hristos să devină un stadiu al vieții și al morții, o sursă de speranță infinită sau de teroare infinită. Responsabilitatea față de rău, lipsa de dumnezeire în viață și ruina socială a conștiinței directe a statului față de experiențele lăuntrice sunt capabile să susțină cele mai profunde sensuri religioase și sacramentale. În autoritate se descoperă o anumită magie sacră. Aceasta este ceva nou în creștinism și în aceasta constă calea creativității religioase pentru Rusia la fel ca și revelația unei mântuiri universale. Acestea le sunt oferite umanității odată la un mileniu.

Ternavstev a accentuat că „poate fi considerat un fapt împlinit că a predica Rusiei însemna a predica lumii întregi.” Tensiunea apocaliptică, o nouă trăsătură a lui Ternavstev, a fost un

semn al vremurilor. Ea a mai apărut în Soloviov în acei ani. (A se compara aceasta cu interesul acut din Apocalipsă arătat de Lev Tihomirov și cercul lui).<sup>520</sup> „Cred într-o nouă Revelație, o aștept,” spunea Ternavstev. „Credința, pământul promis de Dumnezeu prin profeții Lui – așa este secretul care a fost descoperit în curând.” Această revelație despre lume este noua revelație despre om.” „Limitele stricte ale individualității în orice ar trebui să fie ascuns v-a fi descoperit.” Pământul, deasupra căror pământul s-a deschis, v-a veni în arena unui noi vieți supra istorice. Aceasta ar fi calea spre adevărata libertatea a conștiinței umane. Umanismul a căzut – a trebui construită o antropologie mai nouă și mai biblică trebuie construită. „Orientul Ortodox Suprem al Bisericii Ortodoxe Ruse și Romano Catolicismul care sunt cele două vârfuri gemene asupra căror noua revelație a pătruns mai întâi.” Aceasta este luată din Soloviov.

Această temă a comunității religioase a fost tipică pentru toate întâlnirile. Au fost susținute câteva teme despre topici contemporane: Merezhkovski despre excomunicarea lui Tolstoi; prințul S. M. Volkonski despre libertatea conștiinței.<sup>521</sup> Merezhkovski a vorbit despre Tolstoi, Gogol, Dostoevski și părintele Matei. S-a ridicat aceeași problemă despre relația Bisericii cu lumea în legăturile cu vederile lui Rozanov și a teoriei generale a „carnei sacre.” Problema dezvoltării dogmatice a fost din nou discutată. Cele două sesiuni finale (mai înainte ca întâlnirile să fie interzise) au tratat teme legate de preoție. (Protocoalele acestor întâlniri nu au fost publicate).

Dezbaterile despre „dezvoltările dogmatice” au fost cât se poate de caracteristice. Ceea ce a fost în discuție a fost mai mult posibilitatea unui „noi revelații” și noile direcții din cultura și

---

<sup>520</sup> Lev Tihomirov (1852-1923) a fost membrul unei inteligențe revoluționare rusești care a respins punctele lui de vedere republicane în favoarea monarhismului. Între alte lucruri, el a căutat să armonizeze naționalismul și conservatorismul.

<sup>521</sup> A se vedea mai sus.

creativitatea creștină, mai mult decât „dezvoltarea dogmelor” în sensul strict al cuvântului:

Putem noi considera învățăturile dogmatice despre Biserică ca fiind complete? (Relația între dogma și revelație). A fost revelația creștinismului realizată în realitatea umanității europene (în stat, familie, cultură, artă și știință). Dacă creativitatea religioasă din creștinism este posibilă și necesară și care ar fi căile actuale de a o împlini? Cum poate fi o astfel de creativitate reconciliată cu Sfintele Scripturi, tradiția a Bisericii, canoanele sinoadelor ecumenice și învățăturile Sfinților Părinți?

Discuția a fost lansată cu adresa profesorului P.I. Leporski, care pur și simplu a răspuns la toate întrebările negativ.<sup>522</sup> Nici o duplicație „numerică a dogmelor” și nici o aprehensiune mai adâncă a tainei pe care o conțin nu a fost posibilă. „Dogmatica nu face decât se certifice faptul inevitabil.” În orice caz, răspunsul lui Leporski a fost lipsit de succes și de grijă. El a exagerat incomprehensibilitatea revelației, lăsând un gust amarnic față de un agnosticism neașteptat. Profesorul A. I. Brilliantov a arătat acest lucru.<sup>523</sup> „A insista pe faptul că revelația nu a fost cuprinsă ar însemna negarea conceptului revelației. Ce ar însemna o revelație dacă ceea ce era necesar nu putea fi cuprins?” Revelația ar trebui asimilată prin credință și cunoaștere. Nu putem nega că prin definiții dogmatice „conținutul credinței a devenit mai clar în conștiința Bisericii.” Nu ar fi de cuprins că vor exista noi sinoade ecumenice și că ele vor stabili noi norme.

Substanța problemei era cumva diferită: poate cineva să trăiască și să fie inspirat de dogme? Ar fi ceva necesar? Leporski a

---

<sup>522</sup> P.I. Leporski (1871) a fost profesor la Academia Teologică din Sank Petersburg.

<sup>523</sup> Alexandru I. Brilliantov, a fost profesor la Academia Teologică din Sank Petersburg, a fost un teolog, filosof și istoric bisericesc. În anii 1890 a predat apologetica la Seminarul din Tula, concertându-se asupra vechilor credincioși. El a fost o autoritate cu privire la Ioan Scotus Eurigena, în special cu privire la influențele grecești asupra gândirii unui teolog latin medieval.



făcut acest lucru imposibil și lipsit de necesitate. Adevărul nu poate fi comensurat. Mezerkovski a avut motive bineîntețite să întrebe: dacă orice moment al rugăciunii este un fel de revelație, de ce admiteți că vor exista revelații de care v-a depinde soarta lumii, un nou chip al Bisericii, o nouă formă de moralitate?” Episcopul Serghei (Stragorodski) a răspuns: „în propria mea rugăciune solitară revelațiile nu au loc, dar nici una dintre acest revelații nu ar avea vreo semnificație, de exemplu cea a științei și a artei.”

În dezbateri s-a remarcat că „dezvoltarea” nu a însemnat o „schimbare fundamentală,” deși nu era clar pentru nimeni. Dezvoltarea dogmatică nu era posibilă, ci era necesară. Adevărul obiectiv, dat de Dumnezeu, a fost experimentat de umanitate, a fost experimentat și v-a continua să fie experimentat. Hristos a pus drojdie în aluat... Dezvoltarea formulelor dogmatice trebuie și ea să aibă loc, căci astfel istoria umană ar fi și ea deplin ștearsă. Trebuie să explorăm, prin efort intelectual, acel adevăr care ne-a fost oferit și să îl îmbrăcăm cu noi expresii. Acest noi expresii vor mărturisii pentru viața Bisericii, pentru o viață cu o conștiință religioasă deplină, care eventual ar fi capabilă să crească organic, fără deviații... Dezvoltarea dogmelor nu ar fi nimic altceva decât dezvoltarea vieții noastre, a omului în Chipul lui Hristos. (Părintele I. Slobodoski).<sup>524</sup>

A mai rămas numai problema dezvoltării nu și dezvoltarea înseși. În timpul acestor dezbateri, V. Rozanov și N. M. Minski, care au fost niște oponenți direcți ai dogmelor și ai dogmatismului și-au afirmat cât se poate de tranșant poziția lor. Dezbaterile a rămas nefinalizată. Nu toți clericii care au luat parte la întâlniri pot fi considerați niște vorbitori veridici ai acestei gândiri, doctrine și tradiție a Bisericii. Între ei existau puține înțelegeri și de fapt numai câțiva puteau fi numiți pe bună dreptate teologi. Toate ușurătățile din teologi după cum era ea predată în școli au putut fi resimțite în

---

<sup>524</sup> Părintele Ioan Slobodoski a fost un participant cleric la întâlnirile religioase și filosofice.

dezbaterei. Acest lucru a fost cât se poate de adevărat pentru moralismul și agnosticismul distinctiv care a caracterizat a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Părintele S. A. Sollertinski, unul dintre vorbitori, a existat aceste lucruri cât se poate de clar.<sup>525</sup>

A trecut vremea de a ne ocupa de niște investigații teoretice despre creștinism. Ar cazul să recunoaștem că chiar și mințile noastre au devenit atât de iluminate și capabile de a cuprinde profunzimea creștinismului, acțiune noastre, comportamentul și dispozițiile care din câte se pare ne fac să fim ceva mai mult decât niște simplii creștini, ci într-un anume sens ca un fel de păgâni? Toți cei care doresc să trăiască și să simtă specificitățile vremurilor noastre trebuie să înțeleagă datoria principală a fiecărui creștin contemporan de a cuprinde creștinismul prin exercițiul voinței. Problema etică ar trebui să ridice totul și cred că avem nevoie de dogmatică (care ar merita cea mai mare atenție în toate sensurile). Nu ar trebui ca toate puterile rațiunii noastre mature să fie concentrate pe dobândirea acestor finaluri morale?

Mai departe el vorbește despre „diversificarea moralului” față de care Kant a stabilit un precedent. „Noi nu îl putem prezenta pe Dumnezeu în dumnezeirea Sa” – aceasta definește inaccesibilitatea dogmaticii. „De aici se crează aspirația de a traduce dogmatica, toată teologia în limbajul moralității și faptul de a conferi un simț moral în toate. La început s-a spus că Hristos a murit pentru noi. Acum începe discuția despre moartea lui Hristos.

Aici a existat o neînțelegere uimitoare. Merezhkovski a obiectat imediat că „în religie trebuie să începem de la Dumnezeu nu de la bine.” „Specificitatea vremurilor în care trăim” era pe punctul unei izbucniri filosofice: s-au deșteptat interese metafizice și un fel de curiozitate și sensibilitate metafizică. În astfel de circumstanțe, a ne „întoarce” atenția de la dogme nu a fost ceva ultim ci și ceva periculos. Din contră, a fost din contră necesar să punem această deșteptare a intereselor teologice prin școala strictă a

---

<sup>525</sup> Despre Sollertinski, a se vedea mai sus, capitolul VII.

istoriei, printr-un proces de ascetism și patologie. Așa a fost situația că teologia a devenit un obiect de interes în societate mai înainte de intra în școli. A existat un adevăr psihologic indiscutabil în ceea ce a spus Merezkovski la una dintre întâlniri.

Pentru noi creștinismul este o religie uimitoare și festivă la cel mai înalt nivel. Noi – vagabonzii de pe străzi, vameșii, păcătoșii, adulterii, hoții, depravatele, anarhiștii și nihilistii – suntem oaspeții neinvitați la această sărbătoare. Noi suntem încă în întunericul morții, dar din câte se pare am auzit a doua chemare a marelui. Plini de timiditate, rușinați de urâtenia noastră, de o apariție neduhovnicească și nebisericoasă, ne apropiem de camera nuntă și suntem orbiți de iradierea festivităților. Totuși academia moartă – acea veche tipologie stăpân-slujitor – nu ne v-a lăsa să intrăm. Deși am venit să ne bucurăm de sărbătoare, ei nu voiesc să creadă în aceste circumstanțe... Din câte se pare teologii au devenit mult prea obișnuiți cu creștinismul. Pentru ei creștinismul a devenit ceva plictisitor ca și o zi obișnuită de muncă de peste săptămână.

Am mai putea observa ceva. Inteligențele s-au întors la Biserică în nădejdea unei reforme. Vorbind psihologic, reformei i s-a conferit un accent major. Era foarte periculoasă și „noua conștiință religioasă” a venit fără să fie atinsă în acest moment. Aici poate fi găsită o nouă formă a acelui eșec utopic: lipsa de sensibilitate în istorie. În propriile lui cuvinte S. N. Bulgakov a remarcat cât se poate de bine:

prin schimbarea într-un veșmânt creștin și prin luarea devoțională a experiențelor și a unui patos eroic obișnuit pentru dreptatea indignării creștine, a fost cel mai ușor lucru pentru inteligență să se vadă pe sine ca și o revoluție a Bisericii, contrastând noua ei sfințenie și conștiință religioasă cu falsitatea Bisericii „istorice.” Un astfel de *in inteligent* creștinizator, care este adesea capabil să se întâlnească cu cererile cele mai medii ale unui membru al Bisericii „istorice,” poate fi cu ușurință descoperit ca un fel de Martin Luther sau și mai bine, un purtător profetic al unei noi conștiințe religioase. El este chemat să fie nu numai un înnoitor

al vieții creștine, ci și un creator de noi forme, dacă nu chiar de o nouă religie.

Inteligența rusă a trebuit să treacă printr-o încercare severă și strictă a unei examinări de sine și a unei instrucții profunde care era și mai profundă și mai sinceră pentru a intra în realitatea actuală a ființei și vieții Bisericii.<sup>526</sup> După cum s-a exprimat Merezhkovski într-una dintre întâlniri:

am ajuns la un punct al neînțelegerilor. Nu vom realiza nimic decât numai dacă vom realiza că suntem pe punctul unei mare eveniment în Biserică, la punctul unui sinod. A devenit din ce în ce mai clar că atâta vreme cât vom discuta abstracțiile, vom rămâne afară din calea temelor practice și nu vom duce la îndeplinire nimic. Un sinod al Bisericii, cooperarea mutuală a clericilor, laicilor și a poporului în general ar fi necesare cu scopul de a ne întoarce activ și direct la Dumnezeu în rugăciune și să îl implorăm să ne dea tărie. Atâta vreme cât vom rămâne o simplă adunare religioasă și filosofică dedicată mai întâi numai discuției credinței, nu vom ajunge nicăieri. Când un sinod – cu o mare activitate a Bisericii – începe, totul se v-a clarifica, căci atunci v-a apare harul.

În Biserică v-a apare un nou urcuș – nu numai o deșteptare a culturii și atenției pastorale, ci și o preocupare cu cultura teologică în general. Viața, logica istoriei și logica evenimentelor le cere.

#### IV

#### *Problema reformelor*

**P**roblema reformelor a fost, într-o anumită perioadă, ridicată în cercurile cele mai de sus și în niște circumstanțe destul de caracteristice. Izbucnirea a fost predeterminată: un decret imperial din 12 decembrie 1904 a chemat la „întărirea principului toleranței religioase. Totuși, în timp

---

<sup>526</sup> A se vedea Katașev, *op. cit.* și Smolici, *op. cit.*

ce decretul era în discuție în Sinodul Miniștrilor, mitropolitul Antonie de Sank Petersburg a deschis necesitatea schimbării imediate a poziției instituționale a „Bisericii dominante” – căci altcumva ar fi rămas restricționată la activitățile guvernului care promovau o anumită protecție. O astfel de protecție cerea un fel de acțiune independentă a episcopilor și a clericilor Bisericii și „a cerut ca vocea Bisericii să fie imposibil de auzit, atât în viața privată cât și în cea publică.” Datoria primară a fost de a dobândii și a întării independența. Memorandumul mitropolitului a fost extras din punctul de vedere al guvernului.

Nu ar trebui ca Bisericii Ortodoxe să îi fie conferită mai multă libertate în afacerile ei externe? Ghidați mai întâi de canoanele Bisericii și a nevoilor morale și religioase a membrilor lor și de libertatea unei misiuni civile și politice, reînnoirea activității morale ar putea fi considerată un fel de stâlp și un stat ortodox.

În acele vremuri S. I. Witte, care pe atunci era Șeful Sinodului Miniștrilor, a introdus o notă „la poziția Bisericii Ortodoxe.” În ea s-a referit la opinia episcopului Serghei Stragorodski de „a oferi libertate de conștiință tuturor acelor din acele vremuri adică de a își aduna toți mâinile în timp ce se mai oferea un fel de legătură oficialilor Bisericii.” Captivitatea a lăsat o Biserică inertă. „Însuflețirea unei vieți înghețate putea fi împlinită numai ca și o întoarcere la formele canonice originale a unui sinod bisericesc și restaurarea concepției *universalității* în viața Bisericii. Bineînțeles că și aici se vorbea din punctul de vedere guvernamental și din cel politic. El a voit să strice „efectele mortificatoare ale unei birocratii rigide” prin deșeptarea unei independențe în societate. „Ceea ce cere statul este un fel de apărare conștientă bine concepută a intereselor ei, nu un fel de credință oarbă în circumstanțele ei prezente.” În nota sa Witte a schițat un fel de program preliminar de reformă, ale căror principale puncte au fost reînnoirea unei parohii, susținerea unui suport financiar pentru clerici, descentralizarea administrației și reforma școlilor ecclesiale.

Pobedonostev a pronunțat imediat un fel de protest deschis împotriva propunerii lui Witte și a mitropolitului Antonie. El a reușit în a securiza o directivă imperială de a „exclde problema din această conferință și a o transfera Sfântului Sinod pentru examinări.” În cele din urmă a fost, cu greu posibil de oferit o formulare canonică potrivită formulării canonice sau a restaurării independenței Bisericii printr-o legislație seculară, prin simpla ei trecerea prin organele bisericii. Intenția lui Pobedonostev a fost de a opri problema reformelor, atunci cel puțin să o minimizeze și să o lase ca fiind lipsită de valoare. În replica lui el a apărut ordinea existentă fără mult prea multă patimă, negând existența oricărei „constrângeri.” În linia raționamentului său am putea să o numim un fel de incapacitate a Bisericii, dacă ea exista, mai mult ca și rezultat al propriei ei impotențe mai mult decât o consecință a dominației statului.

Witte a replicat cu o a doua notă. De această dată Sinodul a oferit un fel de discuție deschisă față de problema reformelor și în câteva zile a tras un raport care chema un sinod în Moscova la cea mai probabilă dată, restaurarea patriarhatului și restructurarea Sinodului. Împăratul, probabil sub inspirația Pobedonostsev, a găsit imposibil să dune un sinod odată ce l-a luat în control. În vara lui 1905 Sinodul a invitat episcopii diocezani să își prezinte punctele lor de vedere cu laicii și clericii. Unele dioceze au ținut adunări sau consilii pastoral, introducând un fel de sumă de expresii conciliare și pregătire.

Discuția unor reforme anticipate a început deja în presă odată cu publicația unui pamflet care îl prezenta pe mitropolitul Antonie de un grup de preoți din Sank Petersburg („cunoscut ca și grupul celor douăzecișidoi”) cu privire la convocarea unui sinod și restaurarea lui *sobornost*. Acest tratat, scris în duhul unui sinod care suferea mai mult de un liberalism ecclesial difuz, i-a lipsit un nivel suficient de concentrare duhovnicească. Atât presa cât și adunările locale au dezbătut subiectul mai mult dintr-un punct de vedere secular decât dintr-unul ecclesial.

Opiniile episcopilor, care au fost prezentate la finele anului și care au fost publicate imediat, constituie un important document istoric. În ianuarie 1906 Sinodul a format „un birou oficial” ca să pregătească agenda pentru un sinod viitor și a invitat participarea episcopilor, clericilor, cărturarilor și a reprezentativilor pentru publicul general. Mitropolitul Antonie a fost desemnat ca și directorul „biroului.” Această rezoluție a fost publicată într-un manifest imperial în 16 ianuarie 1906. În această vreme Pobedonostev nu mai era supra procurator, din cauza faptului că s-a retras în legătură cu manifestul din 8 martie 1905. „Biroul” preconciliar s-a deschis în 8 martie 1906, încheindu-și munca lui pe 15 decembrie în același an. „Biroul” a fost destul de larg și munca lui a continuat cu o pace învigoratoare. Protocoalele întâlnirilor lui au fost în curând publicate. Pledoaria de a convenii un sinod general a fost reafirmată și oficiul a propus un număr considerabil de schimbări organizaționale și administrative, dar deciziile nu au fost duse la îndeplinire. Nu s-a schimbat nimic; reacția s-a înnoit.

*Rapoartele* [Oțivi] episcopilor diocezanii au descoperit o conștiință de sine a Bisericii. Ierarhii nu au făcut decât să consemneze cu proeminență situația existentă, în ciuda unei voințe de îmbunătățire genuină. Totuși, ei au insistat asupra lor exclusiv pe probleme de organizare și administrație. Este adevărat, bineînțeles că, această problemă nu a lăsat nici un fel de scop pentru discuție asupra problemelor legate de viața duhovnicească. Aproape toți episcopii au menționat caracterul necanonic al ordinii sinodale. Antonie Khrapovișchi, care pe atunci era episcop de Volinia, a fost cel mai critic. Majoritatea episcopilor au insistat pe restaurarea principiului conciliar, la fel ca și pentru o nouă definiție a Bisericii și a clericilor ei în societate; adică, cu oamenii Bisericii.

Neînțelegeri esențiale au apărut și ele al rândul lor. Problema compoziției sinodului a provocat un dintre cele mai importante neînțelegeri. Consta ea numai din episcopi sau a fost un loc de votare pentru reprezentanții clericilor și laicilor la fel de bine? Oficiul conciliar a dezbătut această problemă cu mult zel. Toate

neînțelegerile între conservatori și renovatori au fost duse la un fel de lipsă de înțelegere între diferitele elemente ale corpului Bisericii, care erau imposibil de depășit numai prin reforme legislative și administrative. Se vorbea prea mult despre apărarea intereselor și balansarea acestor influențe. Susținătorii unui sinod larg nu au avut o înțelegere exactă a naturii Bisericii, concepând-o ca un fel de structură constituțională. Totuși, cei care au fost împotriva nu au posedat un orizont ecclesial larg. A existat multă amărăciune și neîncredere.

Problema școlilor ecclesiale a cerut mai multă atenție în rapoartele ierarhilor. Din nou, arhiepiscopul Antonie de Volinia a fost cel care a vorbit cel mai decisiv, cu un fel de neliniște și ură lipsită de moderație și iritare. Reforma nu merita să fie concepută. „Înseși caracterul sistemului școlar, moștenit de la un occident eretic, a deformat toate eforturile de a îl reface.” A trebui refăcut un nou început pe baza temeliiilor. Susținerea acestui argument, citează Antonie din cuvintele lui prelat venerabil: „totul trebuie curățit, tras în jos; înseși temeliiile seminarului și ale academiei umplute cu oameni trebuie ridicate pe o nouă viață.” Numai un alt episcop, Vladimir Ekharctinenburg, a răspuns în același stil.” Vladimir Ekharctinenburg, a răspuns în același stil. „Reformele primare ale educației bisericești au trebui să înceapă cu vinderea unor enorme clădiri ale academiei și ale seminariilor în niște orașe pline de necinste. Școlile trebuiau transferate în mănăstiri și în sate, ca să poată fi construite unele noi la scară modestă., într-un fel creștin.” Majoritatea au susținut propunerile care s-au ținut mai înainte al pregătirii pastorale, făcând educația pastorală disponibilă tuturor claselor. Un astfel de plan a fost cât se poate de urgent în vederea unui lipse de organizație și având în vedere un colaps al școlilor ecclesiale, care a apărut mai presus de orice din faptul că copiii clericilor care voiau o carieră civilă, erau forțați să rămână în școlile ecclesiale.

Cel mai periculos dintre toate a sentimentul sevitudinii între clerici, care a crescut și care a devenit schimbat într-un fel de



amărăciune de clasă, umilire și un anumit simț al lipsei de justiție socială. Clericii – în special ci de pe sate – trăiau în sărăcie, nevoi și de mai multe ori într-un fel de destituție nejustificată. Din câte se pare ei au fost capabilă să își educe copii numai în „școlile religioase” a claselor lor și deși aceasta cerea un fel de a fi fugitiv a ajuns la punctul ultim. Psihologia deziluzionată a clericilor din Rusia, care a fost de mai multe ori calificată ca un fel de „interes de sine,” s-a creat tocmai din aceste circumstanțe. A fost un vis de a împlinii o bunăstare materială și securitate pentru toate familiile copiilor clericilor care nu au fost capabile să îi pregătească pentru o astfel de vocație. A fost imposibil să ne așteptăm ca acea masă de „copii de clerici” să fie sesizată exclusiv cu un fel de zel pastoral. Aceasta nu s-a întâmplat niciodată. Intrarea în profesiunea lor a fost mult mai ușoară și a fost încurajată de niște „autorități mai înalte” mai înainte de „emancipare,” care pentru prima dată a creat niște ieșiri largi de activitate pentru copii de negustori, locuitori de oraș și chiar țărani.

Pe la finele lui 1870 situația s-a schimbat, în timp ce universitățile au devenit practic închise seminariștilor. Din 1880 înainte clasele de „copii de clerici” au devenit cât se poate de crude. Această poliță de pedepsire nu a adus la nici un fel de posibil rezultat, în timp ce fuga unor astfel de tineri de la „Departamentul Mărturisirii Ortodoxe” a prins niște proporții mari de tot. Încă și mai rău, mulți au rămas din necesitate, obligația și frică. Deși toate acestea nu au fost binecunoscute, au fost luate numai măsuri negative. În același timp, mai mult din motive legate de aspectul politic, s-a făcut o încercare de a prevenii pe tinerii care nu proveneau din familii de neclerici de a fi acceptați în academii, nu numai seminariști ci și absolvenți de la niște școli publice intermedie, după ce au trecut printr-un examen competitiv. Au existat mai mulți din școlile scolare care au dorit să intre în academii. În 1902, previziunile s-au schimbat. Absolvenții gimnaziilor clasice, puteau fi admiși ca să intre la examinare „nu fără” printr-o trecere reușită a examenelor în toate subiectele

teologice care erau incluse în instrucția seminarului. O astfel de cere cu greu a avut un fel de temeliile cărturărească, ca și cum examenele de admitere competitive erau un fel de test suficient. Forța care muta aici a fost o dorință de a îngrădii academiile față de școlile publice.

Acest măsuri nu puteau rezolva problema. S-a cerut o soluție mai curajoasă. Păstrând un astfel de model demodat, care avea puțină relevanță pentru condițiile sociale ale Bisericii, era ceva lipsit de sens; combinând datoria de a educa pastori cu datoria educației unei fel de caste religioase închise de sine s-a dovedit ceva imposibil. Consecvent, oficiul pre-conciliar a votat pentru un fel de majoritate substanțială față de departamentul religios care și-a reținut stilul lor „creștin umanist” cu câteva inovații, care includeau un fel de instrucție în filosofie și limbile clasice. Opiniile difereau despre cum ar trebui organizat educația pastorală. Unii vorbeau de „școli pentru citeți.” Episcopul Ghermogen de Saratov a voit să educe seminariști mai mult ca și „citeți educați ai Sfintelor Scripturi.” El a sugerat condensarea unui curs sistematic de teologie morală și morală, cu scopul de a „evita niște detalii superficiale.” Alții au insistat pe crearea câtorva tipuri de școli pastorale care să poată să discernă diferite condiții și necesități ale claselor de sus din sistemul școlilor de parohie și să le separe din fața seminariilor care existau deja un astfel de aranjament a presupus „un fel de intimitate cu oamenii” și un val de noi candidați pentru preoție, reînnoind și transformând caracterul clericilor. Arhiepiscopul Ștefan (Arhanghelski) de Moghilev a apărut această idee. Mai apoi, în 1910, comitetul educațional al Sfântului Sinod (cu participarea unor membrii compuși) a pregătit un plan similar pentru reformă. Totuși, reforma s-a oprit aici.

Într timp, lipsa de candidați la preoție a devenit din ce în ce mai evidentă. Cu scopul de a nu pleca de la parohiile de sat fără slujbe pentru orice lungime de timp, ierarhii episcopali au fost obligați să numească niște candidați cu greu potriviți pentru pozițiile religioase. Compoziția clericilor a devenit din ce în ce mai

sumară, inclusiv cu niște diaconi și citeți îmbătrâniți care nu au participat la nici o școală, laici evlavioși și niște oficiali educați sau ofițeri educați. Cu o astfel de pregătire dubioasă, activitățile lor educaționale și necesitățile au rămas la un nivel elementar. Preoții hirotoniți din cadrul inteligenței nu au fost nici ei mai buni. Educația teologică mai înaltă nu era în nici un caz un substitut pentru o lipsă de dezvoltare și antrenament teologic. Părea mai important să ai un caracter moral adecvat decât dobândirea de experiență practică în cadrul serviciilor religioase. Insuficiența acestor elemente a devenit în curând aparentă.

Școlile teologice mai superioare au constituit o problemă specială. A fost prezentat un plan de oferite de „autonomie” a academiilor teologice; adică, limitarea responsabilităților rectorului și ierarhului episcopal în schimbul extinderii celor ale sinodului academic. Ultimul a avut autoritate de a lua niște decizii finale în cele mai cute probleme ecclesiale. O autonomie „parțială” a fost oferită în 1906 (la care s-au adus amendamente în 1908). Între *Rapoartele* episcopilor, se pare că cel al Arhiepiscopului Serghei al Finlandei cerea cel mai insistent autonomie. El a calificat această remarcă cu mare entuziasm față de rangul episcopal și de cel al rectorului, subordonând canonic academiei direct față de autoritatea centrală. Toți care doreau puteau participa la conferințele teologice, ceea ce nu făcea decât să asigure „o educație teologică uniformă.” Admiterea la dormitoare, orîșicum, se baza pe selecția și subiectul strict față de autoritățile educaționale.

Mitropolitul Antonie a numit raportul lui ca fiind interesant într-o notă scrisă către profesorul N. N. Glubkovski. Glubkovski a sugerat că facultățile de teologie ortodoxă să fie create în universități „pentru o dezvoltare independentă a teologiei,” în timp ce academiile se puteau întoarce la natura lor „de instituții cărțurărești de apologetică pentru Biserica Ortodoxă.” Biserica nu a fost în nici un caz responsabilă pentru toate posibilele greșeli teologice. „Teologia independentă și cinstită v-a slujii și ea ca să medieze cunoașterea adevărului și în principii nu poate devenii ostilă

Bisericii, fiindcă Biserica cuprinde și proclamă acesta adevăr. În cele din urmă, catolicii nu se temeau de facultățile de teologie.

Opiniile Arhiepiscopului Atonie de Volinia trebuie menționate aici din nou, după cum ei avea mai mult de spus despre programele academice mai mult decât oricine altcineva. El a voit să curteze învățăturile sistemelor academice și să explice studiul surselor primare; adică Scripturile și Sfinții Părinți. „!Un sistem de teologie ortodoxă era ceva care trebuia și el construit și prin urmare trebuie să studiem cu meticulozitate sursele lui primare în loc să copiem sisteme bazate pe învățături eretice, după cum a fost cazul ultimilor 200 de ani. Subiectele de educație generală ar trebui și ele cercetate. Învățăturile despre literatura modernă, pentru ca toți să aibă cel puțin ocazia să învețe despre viață. Numai câțiva episcopi au atins subiectele teologice în rapoartele lor. Arhiepiscopul Macarie (Petrov de Tomsk) a fost unul din ei. Un sinod al Bisericii ruse trebuie să afirme solemn tăria veșnică și semnificația dogmei și să exprime nu numai bazele Scripturii și ale tradiției ci și baza gândirii teologice.”” O concepție mai precis și mai bineîntocmită a actului răscumpărător al lui Hristos Mântuitorul trebuie și el formulat.” În alte cuvinte, avem nevoie de o interpretare morală. Episcopul Ivan de Poltava a propus ca să fie redactată o ediție a lucrărilor părinților care să fie publicată tocmai pentru folosințele pastorale și ca Vechiul Testament rus să fie revizuit în conformitate cu textele grecești. Predarea academică trebuie să se întoarcă la calea Părinților, dar at trebui evidențiat că vocile diferitelor școli teologice nu sunt vocea Bisericii. Ar mai trebui făcută o numire creștină a culturii contemporane. Arhiepiscopul Agafanghel de Riga a sugerat ca un sinod general să reexamineze *Catehismul* și să deschidă un nou subiect și o expunere a credinței mult mai ușor de înțeles. El a remarcat în special problema tradiției. Câțiva episcopi au apărut corectarea cărților liturgice, la fel ca și statutul care organiza distribuția cărților în Biserică între oamenii obișnuiți și clasele de sus.

Acest lucru a rămas fără discuții, dar atenția s-a centrat pe reformele organizaționale. Mai multe înștiințări au nevoie de o deșteptare duhovnicească; mai puțini au înțeles restaurarea păcii lăuntrice care se putea dobândii prin politica bisericească, dar numai prin îndrumări ascetice și duhovnicești.” Între timp „ideea ascetică,” putea fi numai una formală, căci din câte se pare monahismul avea nevoie de regenerare. Același lucru ar mai putea fi spus despre monahismul episcopatului. Arhiepiscopul Antonie de Volinia a atacat cu duritate pe episcopii „văduvi,” care au acceptat voturile monahale dimpreună cu administrația lor juridică, tocmai mai înainte de hirotonisire.” Nu numai că ei au fost lipsiți astfel de posibilitatea de a se retrage din vanitatea acestei lumi, dar aveau ocazia să se aclimatizeze cu o ordine monahală simpatcă, care pentru ei în mare parte, nu reprezenta nici o simpatie.” Această caracterizare putea să fie pusă în aplicație întregului „monahism educat,” ca și un tip de instituție. Punctul a fost că astfel un monahism formal nu putea fi o barieră de încredere împotriva „liberalismului” ecclesial și a secularizării.

Subiectul reformelor bisericești a fost mult prea mult legat de tendințele generale din politică. Reacțiile politice erau imediat reflectate în administrația bisericească. Unii oameni au continuat să muncească în diferite comisii. În 1908 a fost chemată o inspecție pentru academiile teologice și după deșteptarea *Îndrumărilor* în 1884 ea a fost deplin reinstalată. Academiile au fost revizuite sub comisia Sântului Sinod. Arhiepiscopul Dmitrie (Kovalinski) de Kherson a examinat Academiile din Sank Petersburg și Moscova; Arhiepiscopul Antonie de Volinia a inspectat Academia din Kiev, dar concluziile inspectorilor au fost în mare măsură potrivite și drepte. Academiile au fost, de fapt, mult prea „seculare” în stil, mult prea „liberale” ecclesiastic și le lipsea duhul disciplinei și al viații bisericești. Toate putea fi depășite numai prin creativitate religioasă; clișeele școlilor au fost inefective. O anumită victorie putea surveni numai prin tăria duhovnicească și nu prin formalism.

Noul statut care conducea academiile și care a fost emis în 1910 și amendat în 1912, a conținut mai multe detalii folositoare, cum ar fi un număr care creștea de scaune academice și a unei facultăți care predă, introducerea unor studii practice sau seminarii și noi subiecte (cum ar fi de exemplu, istoria Bisericilor slave și a celor slave). Pe de-a întregul noul statut a fost compus în duhul unui formalism administrativ – îi lipsea o inspirație genuină. Literatura teologică a experimentat o renaștere, de și mai mult în forma unor noi cărți academice, decât prin apariția unor noi idei. Erudiția ar fi o indicație convingătoare a lipsei de sensibilitate și a alternativei, o mărturie a creșterii culturii teologice, în special în domeniul istoriei bisericești. A fost pregătită o nouă sinteză.

Ar trebui să menționăm încă o propunere interesantă: un institut teologic pentru femei la Mănăstirea Skorbiașchesnk în Moscova. Stareța slujea ca și supraveghetor. Este adevărat că, planul cerea un fel de institut pedagogico teologic care nu includea limbile clasice. Principalul obiect a fost de a antrena profesori și învățători pentru școlile de fete sub administrația centrală a administrației bisericii și numai pentru cele din episcopii, eliminând obligația de a folosi învățători care nu au fost infectați cu un duh secular lipsit de religiozitate la cursurile seculare ale femeilor. Totuși, recunoașterea unei nevoi de a permite femeilor accesul la o anumită educație teologică a fost cât se poate de revelator, din cauza unui scop specific. (Incidental, academiile erau un fel de instituții semi-pedagogice). Planul a fost gata prin primăvara lui 1914, dar progresele au fost făcute mai înainte de război. Aparent, au fost oferite anumite cursuri temporare.

## V

### *Religia în filosofie și artă*

**D**eșteptarea religioasă de la începutul secolului a fost reflectată imediat în creativitatea filosofică. Filosofia religioasă a devenit un fel de mărturisire

filosofică de un gen special al mărturisirii și construcției filosofice, făcând din întoarcerea metafizicii la rădăcinile ei religioase. A fost o manifestare a unor nevoi intelectuale pentru hrană religioasă și tărie. Această deșteptare intelectuală poate fi detectată chiar și dincolo de cercul „filosofilor religioși” – succesori lui Vladimir Soloviev – care au mers dincolo de selecția și concepția unor teme religioase. Filosofii acelor vremuri au devenit religioși în facerea lor psihologică. Chiar și neo-kantianismul a primit o existență duhovnicească. Criticismul gnoseologic a devenit cumva o metodă a existenței duhovnicești – ca un fel de viață și nu ca și un exercițiu intelectual.

N. A. Skriabin (1871-1915) ar putea fi comparat cu Belyi. Viziunile lui Skriabin nu sunt cât se poate de interesante – a fost un imitator neajutorat al filosofiei. Ceea ce este interesant este experiența lui, destinul lui personal. Lui îi era tipic un fel de experiență cosmică a langorii, mistică și lipsită de sens religios, din care lipsea Dumnezeu și fără nici o față. A fost un fel de experiment în ritmuri și armonii. Natura demonică a acestui experiment este cât se poate de evidentă. Ar fi destul să îl menționăm pe Ninth Simfoni – *Mesa neagră* – și *Poetica satanică* sau *Flammes Sombres* – dansul flăcărilor întunecate. Opera lui Skriabin este cât se poate de ilustrativă în ceea ce privește faptele magice și cele teurgice sau avertismentul unei părți integrale a intenției compozitorului de a încarna taina distrugerii și a ruinei cosmice. Skriabin s-a simțit chemat mai mult la o mare vocație decât a fi un profet. Langoarea cosmică din el a ajuns la o astfel de acuitate încât el a început să aspire la moarte, a pregătit un fel de moarte pentru lume și a voit într-un anume sens să distrugă și să înșele lumea, ca să o uimească într-o intoxicație și o frenezie cu moarte. Acesta ar fi un miracol universal și final. Toată munca creativă a lui Skriabin a fost pătrunsă cu un fel de erotism intens. Voința luciferică de putere și de dominație prin magie și înșelăciune este cât se poate de prezentă aici. Pretențioasa lui teurgie s-a schimbat în șamanism și în violența unui magician, la care îi lipsea smerenia, experiența

duhovnicească și tremuratul sfințeniei și reprezentându-i un fel de patimă pentru dominația tainică. Arta devine un fel de „act tainic,” dar unul întunecat, o ocupație rea. Munca creativă a lui Skriabin este cât se poate de ilustrativă în acea că desfășoară adâncurile satanice al unei arte distructive de sine și niște abisuri întunecate ale unui geniu artistic. Temele apocaliptice au oferit propria interpretare originală. Skriabin ar putea fi numit un apocaliptic întunecat. Taina sa proiectată nu ar fi avut nici o necesitate ca să fie reprezentată tocmai ca și un final al lumii noastre, căci corespunde planului așteptărilor creștine ale celei de a doua veniri. Am putea fi eliberați de astfel de ritmuri cosmice numai printr-un fel de asasinat magic, un fel de conflagrație universală magică. Reveria se arată aici ca și violență. Arta încetează de a mai fi neutră, căci din câte se pore arta nu poate rămâne neutră. Fără o credință genuină, credința ar fi condamnată să degenereze într-un fel de magie neagră. Motivele magice ale poeticii lui Briusov și munca sa creativă enigmatică a curulianilor – permisă de un fel de fascinație melancolică – ar mai trebui să fie menționate aici. Schițele lor conțin același fel de ceață mistică, același joc de umbre duhovnicești. Semnificația religioasă a artei devine evidentă în timpul acestei epoci a unei renașteri estetice. Nu este nici un fel de psihologie a ispitirii religioase. A slujit ca și un fel de trecut pentru mișcările filosofice moderne.

### ***Filosofia religioasă în decada de mai înainte de război***

Jurnalul *Logos*, publicat de Musaget din 1910 până în 1915, a devenit organul filosofic al neo-occidentalilor. Polițele lui editoriale după cum au fost ele exprimate în primul număr au fost tipice. Scris în categoriile lui Vladimir Soloviov a primei perioade, afirmațiile editoriale au reflectat aceiași experiență primară – un fel de colaps cultural. Jurnalul s-a împărtășit de setea lui Soloviov pentru o sinteză la fel ca și de premonițiile lui. „Epoca noastră este însetată de sinteză.” *Logos* a adoptat o metodologie similară: școlile și tendințele trebuiau



dezvoltate ca și o realizare a plenitudinii bogăției și a diversității, cu scopul ca o sinteză promisă să conțină „o plinătate vizibilă” a unor motive demne de descoperit. Aceasta nu a fost o întâlnire accidentală cu Soloviov pe baza unor temelii comune a unor premise romantice, ci o conformitate deliberată cu planurile lui, cu scopul de a demonstra diferențele mai profunde. Principala diferență a fost că neo-occidentalii au căutat o sinteză în sensul general al vieții și o creativitate culturală în loc de o religie istorică concretă, deși înseși sensul vieții lor a devenit religios, la fel ca și romantismul german. Antologia germană *Despre mesia* este caracteristică. Contribuabilii lui ruși au fost ucenicii lui Rickert. În ea se conținea o cheie mesianică a vremurilor, la fel ca și premonițiile unei munci creative care trebuiau să fie împlinite, o împlânzire apocaliptică a vremurilor.

În acei ani kantianismul german s-a „reîntors” înapoi; a avut loc o renaștere a metafizicii idealiste. Gânditorii ruși au luat o parte creativă la renaștere și subsecvent reprezentativii individuali al neo-occidentalismului au avut un fel de relație vitală cu „ucenicii lui Vladimir Soloviov.” Câțiva ani de neînțelegeri intense și dezbateri cu privire la experiența religioasă și la libertatea filosofică au precedat această întâlnire. Am putea crede că campionii libertății filosofice ar fi voit să o apare de orice limită a premizelor doctrinare și dogmatice. Din câte se pare ei nu se luptau pentru o libertate duhovnicească. Neo-kantianismul și transcendentalismul posedă o rămasășită semnificativă de scepticism. Un accent major pe incomprehensibilitatea cunoștințelor umane din cauza plinătății lor care a dus necesar la relativism. Sufletul se oprește în călătoria lui și rămâne într-o zonă intermediară a unor impresii fluctuante, chipuri mișcătoare și simboluri. Ispita psihologismului a izbugnit din nou cu o forță deplină. Aceasta ar fi putut fi depășită numai printr-o experiență religioasă genuină și prin întâlnire personală. Libertatea omului ar putea fi restaurată numai prin cunoașterea adevărului. Tocmai în această filosofie religioasă se recâștigă un simț stabil al adevărului. Filosofia religioasă oferă o viziune intelectuală și o tărie

contemplației nu numai în legătură cu o experiență privată lipsită de explicații, ci și în claritatea unei mărturisiri catolice.

F. Ern a văzut în lupta împotriva psihologismului și pentru ontologie ca și țelul muncilor lui filosofice. Psihologismul în viziunea lui a fost legat intim de individualismul Reformei. „Ontologismul” este posibil numai în Biserică, în special în Biserica Orientală, dar probabil că la fel de bine și în cea Occidentală. Ern a fost interesat de lupta pentru ontologism din filosofia religioasă italiană, în special în Antonio Rosmini și Vincenzo Gioberti. Ontologismul a fost cel mai bine realizat de părinții Orientali – platonisti, Grigorie de Nyssa, Sfântul Maxim Mărturisitorul și Dionisie Areopagitul. Astfel, în Ern se poate găsi o întoarcere filosofică la părinți.

„Psihologismul trebuia combătut nu numai în filosofie, ci mai mult în conștiința socială. Aici lupta devine o apărare a culturii și a culturii religioase. Apărarea constituie o semnificație istorică a unei celebre antologii *Vekhi*, care a apărut în primăvara anului 1909. Cartea a avut partea ei de amărăciune, acuzații și un anumit simț al unui fel de deziluzionare recentă și durere proaspătă, dar nu a existat nici un fel de disperare. Urâciunea și vehemența ei nu a fost cerată de dragul incriminării, ci mai mult ca și un fel de provocare sănătoasă. Gravitatea acuzațiilor ei a devenit un fel de provocare, o chemare la o muncă de creativitate. Cartea era îndrăzneată și inovatoare, reprezentând nu numai o respingere ci și o provocare, nu numai finaluri ci și începuturi. Calea participanților la simpozion s-a împărțit repede și decisiv, întâlnirile și cooperările lor păreau accidentale sau artificiale. Totuși, aceasta nu îi diminuează importanța ca și simptom.

Împlinirile duhovnicești personale și patosul unor valori absolute a format două idei primare amestecate. „Absolutul” poate fi dobândit numai printr-un fel de efort personal sau conversiune. N. A. Berdiaev a vorbit destul de elocvent în acest sens, comparând două condiții duhovnicești: sensul vinei și cel al resentimentelor. Numai primul, prin se setea lui de iertare, răscumpărare și reînnoire

ar putea conține posibilitățile creative și o anumită libertate. Resentimentele încâtușează și înrobesc. „Ura dulce față de trecut previne un fel de avans creativ.” O conștiință plină de resentimente nu face decât să ne întoarcă înapoi și să ne consoleze prin pocăință și reconciliere. „În ceea ce privește Biserica, psihologia vinovăției și a responsabilității trebuie să cucerească decisiv psihologia resentimentelor și a prezențelor.” Astfel a început o luptă deschisă cu „nihilismul” utopic care a infectat atât de mult conștiința rusă în anii 1860.

Lupta a marcat o cale creativă în cultură, mai întâi ca și o restaurare a alarmei istorice. Tocmai în această perioadă coerența istorică și continuitatea au început să fie simțite. Istoria nu a fost descoperită numai ca și un semn al finalului, ci ca un semn al creativității și al duratei. Nu s-a descoperit în ea o dimensiune apocaliptică, ci și o dimensiune culturală. Aceasta a marcat o depășire vitală a unui utopianism istoric sau simplificare și un fel de pseudo apocaliptică grăbită. O voință de cultură și acceptarea istoriei erau evidente. După cum s-a exprimat Berdiaev:

În istorie am detectat surse mistice, taina unor forțe puternice care acționează veșnic în istorie... Este destul să proclamăm libertatea absolută ca și un țel etern și să crezi că în ea se conține sensul procesului lumii. Libertatea este realizată prin istorie, prin ceea ce este tainic, ecclesial și un fel de succesiune istorică culturală.

Aceasta conduce tocmai la acceptarea Bisericii „istorice.” Aici Berdiaev a respins propriile lui puncte de vedere mai mult decât oricine: el și-a depășit propria lui tendință spre apocaliptism. „Noi trebuie să ajungem pe nouă țărâm religioasă și să ne sânguim spre un orizont tainic, care a fost descoperit de profeți numai parțial, prin sfințenia Bisericii ecumenice întemeiată de Hristos, prin succesiunea și tradiția sacră a Bisericii.”

S. N. Bulgakov s-a împărtășit de niște puncte de vedere similare a istoriei sacre. „Istoria este o taină sacră pentru conștiința religioasă și ea posedă sens, valoare și semnificație în toate părțile.” Aceasta s-a simțit cel mai bine în idealismul clasic german, în special

cel hegelian. Istoria nu este ceva complet pentru oameni – ea este produsul operelor, muncii și efortului lor special. Omul acționează în istorie – el nu numai o îndură și nici nu o experimentează. Totuși, „construcția umană empirică nu epuizează deplin *numenalul* istoriei.” Istoria este rezolvată de o anumită pauză; este decisă de eshatologie. De aceasta s-ar lega tragedia istoriei create. Toată problematica culturii creștine și a activității religioase din istorie este și ea implicată aici. Aceasta este aceeași problematică ca și cea a lui Vladimir Soloviov.

Acest istorism derivă parțial din marxism, de la care își reține un gust considerabil de fatalism și predestinație. Bulgakov a fost extrem de mult influențat de el. „Trebuie să afirmăm acceptarea istoriei cu toată ființa noastră și să spunem „da” acestui catarsis: *amor fati*, tânjirea după viața lui Dumnezeu. Nu trebuie să accentuăm că acest fatalism a devenit de mai multă vreme un obicei psihologic al inteligențelor rusești. Fatalismul este ceea ce l-a atras pe Fet, Tolstoi (parțial) și mai apoi pe Andrei Belyi până la Schopenhauer. Vladimir Soloviov este cel mai instructiv exemplu. El a respins categoric libertatea metafizică a omului, insistând pe predestinația absolută a evenimentelor. Concepția lui despre soartă și destin aduce împreună toate ideile morale.

Antologia *Vekhi* a fost numai un simptom, nu și o cerință a perioadei – numai un semn și o cerință, nu și un program. Contributorii individuali au mers în curând pe căi separate. Ar fi destul să juxtapunem pe acceptarea lui Bulgakov a Bisericii și a preoției și acel nihilism acut tipic lui Gerșenzon (*în Corespondența colț la colț* sau mai bine în pamfletul *Soarta poporului iudaic*). În economia acelor ani tăria vieții a fost mai importantă în împlinirile individuale. „În cultura rusă a izbucnit o agitație religioasă.” Descrierea lui Berdiaev a luat în sine ceea ce era central în acei ani. Berdiaev a remarcat și el pericolul principal. „Slăbiciunea renașterii religioase rusești constă în absența unei baze sociale largi; s-a dezvoltat numai la nivelul unei elite culturale.” Totuși, unde mai putea începe o întreprindere duhovnicească? Vremea s-a dovedit a

fi scurtă și niște valuri seismice erau incapabilă să o conducă. Numai câțiva au fost capabili să formeze istoria; valorile duhovnicești și cele istorice nu au fost create de mulți. Astfel, există întotdeauna un pericol al unui anumit fel de ruptură în istorie. Mult mai periculoasă a fost îngustimea unei baze istorice. Vitalitatea unui fler pentru istorie nu face nimic altceva decât să îngusteze orizonturile istorice. „Renașterea” religioasă rusă, strict vorbind, a fost numai o întoarcere la mistica germană. Pentru mulți a fost o întoarcere la Scheiling sau Hegel, pentru alții la Iacob Böhme și a însemnat un fel de întoarcere la Goethe. Influența puternică și crescătoare a idealismului și misticii germane. Pentru mai mulți a însemnat un fel de întoarcere de la Schelling sau Hegel, pentru alții la Iacob Böhme și pentru alții la Goethe. Influența care creștea din ce în ce mai mult nu a făcut decât să slujească ca și o încurajare a filosofiei germane, în timp ce costurile istoriei Bisericii au fost percepute prin chipurile și interpretate istoricilor germani. Chiar și filosofia clasică a fost privită printr-o mediație germană. Niște ecouri asupra ei sunt pronunțate de estetism și simbolism au rămas încă încadrate ca și un sens al istoriei.

Se obișnuiește să se vorbească de filosofia contemporană rusă ca și un produs creativ unic al duhului rusesc. Acest lucru este cât se poate de fals, căci din contră, substituția „filosofii religioase” a caracterizat romantismul occidental, în special varietatea germană. Este ceva fals, căci, din contră, substituția „filosofiei religioase” cu teologia a caracterizat romantismul occidental, în special varietatea germană. Așa a fost cazul și cu filosofia speculativă catolică a perioadei romantice. În toate, a fost cazul unor episoade occidentale a dezvoltării Rusiei. Este cât se poate de caracteristic că Berdiaev a băut atât de adânc din izvoarele misticii și filosofiei germane încât a fost capabil să scape din cercul lui german. Principala sa lucrare pre-război, *Sensul unui act creativ: o încercare de justificare a omului* (1916), demonstrează cât se poate de mult acest punct de vedere. În cartea sa el abandonează „creștinismul istoric” pentru o mistică ezoterică al unui misticism speculativ al lui Böhme

și Paracelsus, lăsând la o parte tradiția patristică. „Ascetismul patristic este acum mort; este un cadavru îmbolnăvit pentru omul modern și vremurile moderne.” Berdiaev a fost deplin cuprins de viziuni mistice, care l-au tăiat de viața mării Biserici. Aceasta reprezintă una dintre cele mai caracteristice părți ale ispitelor utopice.

Tipic, deasemenea a mai fost și decada de dinaintea războiului a lui Societății Religioase și Filosofice a lui Vladimir Soloviov, formată de un grup de filosofi religioși în Moscova în 1907. A aborda religioasă față de problemele filosofice a făcut o distincție față de această Veche Societate Filosofică, în care aceiași membrii au discutat subiecte religioase. Membrii au fost incluși de N. A. Berdiaev – care recent a trecut prin marxism – V. F. Ern, V. Sveținschi, P. A. Florenski și reprezentanți cum ar fi vechea generație ca prințul Evghenie N. Trubețkoi, care a fost un susținător demn al tradiției lui Soloviov. Andrei Belyi și alți filosofi și scriitori din Moscova au luat și ei parte. Societatea religioasă și Filosofică din Moscova a fost ceva mai mult decât un salon religios sau un club estetic. Așa au fost începuturile.

Din tot acest grup de participanți la această societate numai P. A. Florenski și S. N. Bulgakov au devenit preoți. Bulgakov a început să scrie pe teme teologice numai în 1917, când a apărut cartea lui *Lumina care nu apune*. Munca sa poate fi înțeleasă numai în legătură cu dezvoltările ulterioare. Două cărți despre Bulgakov, *Cele două orașe* și *Filosofia economică* sunt cât se poate de caracteristice acelor ani. Vladimir Soloviov a avut o influență decisivă asupra dezvoltării duhovnicești a lui Bulgakov. Bulgakov a acceptat doctrina despre Sofia a lui Soloviov, care a devenit o bază pentru tot sistemul lui. Același lucru poate fi spus și despre Florenski. Problematika tipică a lui Bulgakov a culturii bisericești și ecclesiale și a construcției creștine a istoriei au fost legate de Soloviov și de aici acea plecare care a dus înapoi la Schelling, la neoplatonici și la părinții și la marea experiență a mării Biserici – Biserica istoriei, tradiției și a patristicii. Forța filosofiei germane l-a afectat destul

mult și influența filosofiei economice a lui Schelling l-a afectat și mai mult. Chiar și transcendentalismul kantian a fost destul de intens. Acest lucru este exprimat de problema religioasă și de cea filosofică ridicată în *Lumina care nu apune*: „cum poate fi religia posibilă?” Tăria filosofiei germane este și ea evidentă în mozaicul romantic limitat al lui Bulgakov, în *Filosofia lui naturală* și în pândă lui lipsită de rețineri față de „filosofia identității.” Totuși, Bulgakov s-a reîntors cu încredere de la filosofia religioasă la teologie și i-a oferit un fel de avantaj istoric și o libertate filială.

Cel mai caracteristic monument al perioadei de dinainte de război a rămas celebra carte a părintelui Pavel Florovski *Stâlpu și temelie adevărului* (1914). Această carte demonstrează în felul cel mai clar posibil toate ambiguitățile și eșecurile mișcării religioase și filosofice. Exemplul lui Florenski este un subiect cât se poate de deliberat. Nu este deloc un accident că această carte a fost construită sub forma unei corespondențe filosofice între prieteni. Bineînțeles că și acesta a fost un artificiu literar, dar care converge subtil un fel de tonalitate duhovnicească care se potrivea foarte bine felului de expunere a teologiei a părintelui Florenski. El poseda un patos puternic al intimității și al psihologiei esoterismului care se bazau pe snobism în solitudinea lui. Numai prietenia îi putea oferi o șansă de scăpare și „un fel de frățietate creativă,” adică un prieten devenit virtual un frate. Pentru el *sobornost* s-a dizolvat într-o multiplicitate de cupluri intime prietenești care au fost înlocuite psihologic de un fel de prietenie apropiată când doi oameni au devenit una. Florenski întotdeauna trăia într-un ungher retras și confortabil și o astfel de solitudine estetică era cea unde îi plăcea să trăiască. El a scăpat din încrucișările tragice ale vieții și s-a ascuns într-un fel de chilie confortabilă. Ca și tânăr, el nu s-a alăturat Alianței pentru Lupta Creștină, la acest experiment ciudat al revoluționarismului său visător.

Florenski nu a avut un simț al istoriei. El nici nu a trăit în istorie și nici nu a posedat o perspectivă istorică îi lipsea un fel de fler organic pentru proces. Pentru el istoria era ca un fel de muzeu.

Estetic s-a bucurat de ea, a admirat-o și a contemplat-o, dar întotdeauna după gusturile și preferințele lui personale. I s-a reproșat această predilecție spre *teologumene*, pentru opinii teologice individuale. Aceasta a fost o observație destul de importantă, căci el prefera de fapt opiniile teologice asupra dogmelor, care din câte se pare erau prea catolice și publice, mult prea vocaționale și aparente. El a preferat șoapta discretă a unui opinii teologice.

Experiența despre care a scris Florenski a fost decisiv o experiență psihologică, un val de experiențe. Verbal el a renunțat la sine și la propria lui experiență, promițând să conveargă numai ceea ce era obișnuit întregii Biserici, dar faptele lui se pare că i-au înșelat cuvintele. El a vorbit întotdeauna din propria lui experiență și a rămas subiectiv chiar și când a dorit să fie obiectiv. C-am așa era caracterul lui lipsit de echivoc. În cartea sa el ne prezintă preferințele lui personale ca și o experiență catolică a mărturisirii.

Toate construcțiile lui Florenski posedă un fel de spoială de fascinație teologică. Totuși, cartea lui conține o disjuncție curioasă, ca și cum două fragmente lipsite de măsură au fost integrate cu forța într-un singur întreg. El începe cu o scrisoare de îndoială. Calea spre adevăr nu începe cu îndoiala, ci cu disperarea. Este ca un fel de foc pyrrhoic și mai apoi lumina revelației explodează dintr-o dată ca într-un fel de labirint torturat. Dar de ce cale și ispitire vorbește el – de tragedia unei gândirii necredincioase sau a unei dialectici a conștiinței creștine? În orice caz, problema, după cum a fost pusă ea sugerează cel mai important lucru apare din îndoială. Putem să ne crem impresia că calea spre Dumnezeu trece inevitabil prin îndoială și disperare. Toată gnoseologia religioasă a lui Florenski se leagă de problema conversiunii. El nu merge mai departe de faptul cum este posibilă cunoașterea. Florenski tratează problema numai psihologic, punând un mare accent pe experiență. Cartea lui Florenski începe pe un ton al unui scepticism kantian și un fel de semi-scepticism. Pentru Florenski adevărul se dovedește a fi un fel de antinomie. Toată a doua jumătate a cărții este scrisă pe niște tonalități platonice și ontologice. Cum ar fi posibil să combinăm și



să reconciliem pirronismul și platonismul, antinomismul și ontologismul? Doctrina lui Sofia și a sofianismului creației începe să fie un fel de logicalitate deplină a unei lumi, care prin construcția ei face ca antonomile să nu fie imposibile. Rațiunea trebuie să fie potrivită și proporțională cu ființa. Evghenie Trubețkoi a arătat imediat că bazarea excesivă a lui Florenski pe antinomism, dar el nu și-a dezvoltat propriile lui obiecții. Totuși, el a remarcat pe bună dreptate un punct: antinomiile lui reprezintă un fel de „scepticism nepotrivit,” un fel de bifurcație a gândirii și ridicarea ei într-un principiu și normă.” În creștinism rațiunea „este mai mult subiectul transfigurării și nu al desfigurării.”

În definiția lui Florenski, Înțelepciunea este un fel de „sistem ipostatic al unor rațiuni care vin de la Dumnezeu.” Dar cum poate fi acest sistem ultim de gânduri o antinomie și nu un sistem? Doctrina păcatului nu rezolvă această aporie, căci în viziunea lui Florenski, nu numai o conștiință slabă și păcătoasă este antinominală, ci înseși adevărul. „Adevărul este a antinomie.” Alegerea între „da” și „nu” se dovedește a fi imposibilă în general. De ce rămâne rațiunea creștină în captivitate și de ce este ea poluată de ignoranță? Destul de ciudat, când Florenski vorbește de Sofiologie el uită de toate antinomiile.

Rațiunea este mântuită de îndoială prin conștiința Sfintei Treimi, despre care Florenski vorbește cu o mare ardoare. El prezintă sensul speculativ al dogmei Treimii ca și un fel de adevărat raționii. Cumva el trece dincolo de Întrupare și începe cu un fel de doctrină a Duhului, Mângâietorul. Cartea lui pur și simplu nu conține nici un fel de discuție despre hristologie. „Experimentul teodiceei ortodoxe,” este cumva pus în discuție fără Hristos. Chipul lui Hristos – chipul Dumnezeului om – devine o umbră pală pierdută undeva în fundal. Nu este acesta motivul pentru care cartea lui Florenski conține atât de puțină bucurie? Frumusețea ei este tomnatică, muribundă, un fel de frumusețe îngrijorătoare. El nu se bucură de venirea Domnului – el este depășit de marile așteptări al Mângâietorului care a venit deja, el voiește și se

tânguiește după unul mai mare. Similar, el nu simte prezența pururea locuitoare a Duhului, care s-a pogorât în lume. El detectează revelația Duhului numai în câțiva oameni aleși și nu în „viața cotidiană a Bisericii.” Este ca și cum mântuirea nu ar fi avut loc. Lumea a început să strălucească orbitor și este ca și cum nimic nu ar fi.” Lumea rămâne încă întunecată, iluminată numai de afară. Florenski a avut puține lucruri despre spus despre taine. În ele el nu a văzut nici un fel de realizare, numai anticipare. Inima lui tânjește spre ceea ce nu a avut loc și prin urmare istoria este pentru el un fel de tristețe. Florenski a avut puține de spus despre tristețe. El este dominat de un fel de melancolie lividă. Tot sufletul lui este plin de așteptarea celui moment care trebuie să vină. Acestea sunt cumva neașteptatele refrene ale lui Merezhkovski sau Novalis și el își reamintește automat unul dintre poemele lui Belyi, „zilele sfinte” dedicat lui P.A. Florenski:

Tânjire! O aprindeți-vă inimile frații mei!

Tânjirea sacră a acestor zile urzite!

Epigraful de pe poemul lui Belyi a fost luat din Marcu 13, 19 – „căci în acele zile v-a fi atât de multă supărare, ca și cum nu a mai existat așa ceva de la începutul lumii.” În acești ani ai tinereții Florenski a scris poezie și versetele lui sunt extrem de surprinzătoare din Andrei Belyi, în special *Cercul azurului de aur*.

Aerul a devenit din ce în ce mai rarefiat,

Plin de un fer de vervă, lumea se învâрте împrejur plângând.

Aici există o unitate a experienței lirice.

Florenski a găsit un „al doilea testament” cumva opresiv și sufocat. Cuvântul este deja un fel de „lege universală a lumii.” Consecvent, revelația celui de al doilea ipostas, nu eliberează lume din păstrarea legii. În cea ce îl privește pe Florenski, revelația Logosului substanțiază un fel de caracter științific al lumii și prin urmare lumea creștină a devenit una aridă, o lume a legii și a continuității în care nici frumusețea și nici libertatea nu sunt descoperite. Ne întrebăm ce a însemnat Cincizecimea pentru Florenski. El a așteptat o nouă revelație, nu dor o simplă împlinire.

La sfârșitul vremurilor el nu așteaptă cea de a doua venire a lui Hristos ci revelația duhului. În orice caz, el nu a simțit și nici nu a lăsat loc pentru caracterul absolut al epifaniei lui Dumnezeu căci el aștepta totul.

Florenski a fost otrăvit de otrava fatală a romantismului. Din nou și aici se poate detecta o discordie evidentă. Melancolia este ciudat amestecată cu exaltarea. La un anumit nivel, pământul nu a fost transfigurat, iar la altul, este îndumnezeit ca un fel de miez veșnic. „Obiectivitatea nu exista – ea este creația lui Dumnezeu.” Florenski găsește nădejde nu numai în faptul că Domnul a venit și a descoperit în Sine noua cale către o viață veșnică, ci faptul că încă din veșnicie, în înseși natura Lui, „ființa creată este atrasă cu sine în viața lăuntrică a Treimii.” Lumea, ca un fel de „mare ființă,” este în realitatea ei inițială deja un fel de a „patra persoană,” un al patrulea ipostas. Florenski vorbește mai acut și mai vivid despre Înțelepciune mai mult decât a făcut-o Vladimir Soloviov. El vede revelația supremă a Înțelepciunii în Născătoarea de Dumnezeu, al cărei chip este cumva separat și chiar umbrește pe Fiul lui Dumnezeu. Destul de ciudat, „teodiceea” lui Florenski nu conține nici un Mântuitor – lumea este cumva „justificată” fără El.

Cartea lui Florenski este instructivă și semnificativă ca și document psihologic și ca și o mărturie istorică. Este cât se poate de interesant că ea conține mai multe pagini și pasaje interesante. Totuși, Florenski nu a fost capabil să ofere nimic mai mult decât un fel de mărturisire literară. Cartea este dramatică și forțată – degaja lăngoare și melancolie. Florenski nu a început cu adâncurile Ortodoxei. Se pare că în lumea Ortodoxă a rămas un străin. Duhul lăuntric al cărții lui este occidental, scris de un occidental care căuta mântuire în orient prin vise și estetică. Tragedia romantică a culturii vestice a fost mai aproape și mai inteligibilă de Florenski decât de problematica tradiției ortodoxe. Este cât se poate de caracteristică că în opera lui, el a înlocuit creștinsimul cu platonismul și religiile arhaice. El a devenit pătruns de studiul ocultului și a magiei. Subiecte ca Du Prel, Dionisie și folclorul rus au reprezentat

temele date studenților lui pentru dizertație. Pentru titlu de masteratul lui în teologie el a propus o traducere adnotată a lui Iamblicus. În 1922 el a publicat o nouă carte prosperă pentru noua carte, *Palori de lumină: schițele unei metafiziци concrete*. Cu greu putea rezolva aceasta ca fiind munca unui filosof creștin. Nu a fost publicată niciodată.

După cum frecvent se putea problema în romantismul recent, Florenski a creat o combinație originală de estetism și mistică naturală. În el nu putem găsi nici un fel de dezvoltare genuină de idei, ci mai mult o zădărnice a muncii estetice. Berdiaev a crezut pe bună dreptate că oamenii care nu cred în Înțelepciune dar nu în Hristos, nu pot discerne realitatea.” El vorbea de Block și alți simbolști, dar acest fel de lucru nu ar fi putut fi spus de Florenski și chiar și de Soloviov. Un astfel de experiment religios a fost obscurizat fără nici o îndoială de o dualitate perplexă a gândurilor și sentimentelor prin confuzia unui fel de fascinație erotică. O seducție estetică, la fel ca și cea monahală, se pare că a ispitit teologia rusă și cartea lui Florenski se pare că a fost unul dintre cele mai bune simptome de ispitire.

## VII

### *Sfârșitul epocii petrine*

**R**ăzboiul a fost un fel de vreme duhovnicească dificilă și nefericită. Mai întâi s-a putut rezolva pericolul duhovnicesc la războiului. Mai mulți au crezut că era imposibil și irelevant să punem în aplicare standarde morale ale unor evenimente istorice. Viețile națiunilor nu se măsoară printr-un fel de moralitate personală și nici nu se pleacă, nici unui fel de evaluare morală. Există valori mai înalte decât binele. „Un imperativ categoric” care obstrucționează mult prea mult realizarea acestor valori mai înalte și împiedică „evaluarea calitativă” a ființei. Aceste „valori mai înalte” au fost de mai multe ori realizate numai printr-un fel de „dincolo de bine și de rău” și numai în conflict cu

moralitatea personală. „Dacă există o anumită moralitate în procesul istoric, o astfel de moralitate nu poate fi echivalată cu un anumit fel de moralitate individuală.” (N.A. Berdiaev). Conștiința morală, prin urmare, nu poate sluji ca și un standard absolut chiar și în viața personală. Există enorm de multe motive să distrugem raționalismul moral, care de fapt este redus la un fel de nihilism și negativism istoric (după cum ar fi cazul lui Lev Tolstoi). Totuși, mai există o miopie morală utopică a unui „element” creativ în om ca un fel de control ascetic al unei conștiințe atente.

Teme luate din Hegel, Marx și parțial din Nietzsche au fost cât se poate de bine repetate în această perioadă. Reabilitarea unui anumit fel de „eros” creativ din acei ani demonstrează o mare confuzie morală. „Elementul” popular a fost creat în timpul războiului, cu mânie și violență. De ce era nevoie era un fel de moderație ascetică, control moral și precizie în judecata morală. Niște forțe mistice ucigătoare s-au acumulat în subconștient. Masa de otravă hipnotică a vremurilor a produs un fel de neliniște crescândă, anxietate a inimii, sentimente contradictorii, superstiție, fanatism, intenții greșite și chiar și înșelăciune. Chipul întunecat al lui Rasputin rămâne simbolul și simptomul cel mai caracteristic al acestui haos duhovnicesc sinistru.

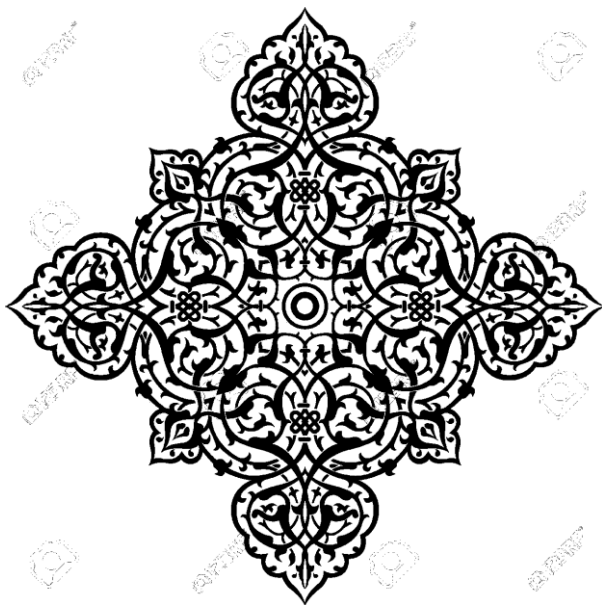
Acest fel de lavă otrăvitoare și greoaie a erupt și a inundat în acel moment istoric din timpul revoluției. În astfel de circumstanțe psihologice toate problemele și contradicțiile istorice au devenit cât se poate de critice, încă din 1917 după cum bine s-a dovedit. Aceiași criză a fost evidentă în viața Bisericii, în adunările diocezanе și generale, în întâlnirile ei private și oficiale. Erupția a fost catastrofică. Tot sinodul rus a experimentat-o, ca și moștenire a unui trecut întunecat care a găsit o expresie majoră – a erupt și nu a putut fi liniștită sau transformată în înțelepciunea unei sinteze istorice creative. Nu a existat nici vremea. Procesul a continuat și v-a continua, deși este destul de dificil pentru un istoric să îl traseze.

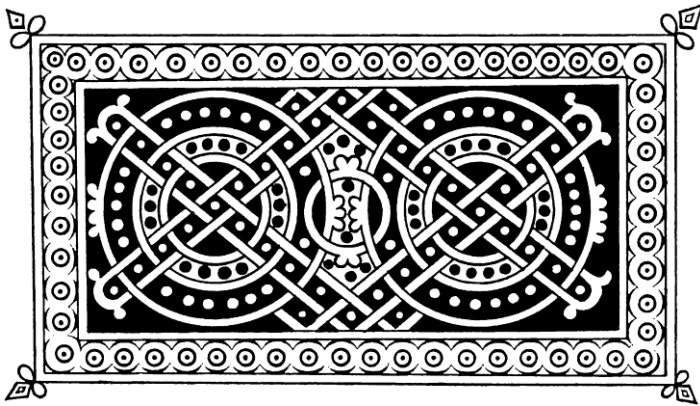
Numai un lucru este clar: Sinodul rus din 1917-1918 nu a fost o slujie finală, ci numai un început – începutul unui căi lungi,

periculoase și înorate. La sinod erau mai multe contradicții, multă indecizie. Revolta Bisericii și a istoriei subsecvente a mișcării de „renovație” și schismele Bisericii au subestimat lipsa de decisivitate a Sinodului. Sinodul a marcat un punct terminus și unul de concluzie numai într-un anume sens: epoca petrină a istoriei Bisericii ruse a ajuns la final; s-a restabilit patriarhatul.

Vulturul autocrației lui Petru, modelat după Occident s-a bazat pe inima Ortodoxiei rusești. Mâna impioasă a primului ierarh al Rusiei a fost scoasă din cadrul vechii catedrale a Adormirii Maicii Domnului, prin autoritatea oferită de Dumnezeu, a așezat din nou patriarhatul din Moscova în tronul lui lipsit de fărâdelege și inalienabil.

Patriarhatul a fost restabilit și creat din nou. Nu a fost o restaurare, ci o creativitate a vieții. Patriarhatul nu a realizat acea întoarcere la epoca petrină și nici o revizuire a secolului la VII-lea, ci mai mult o întâlnire bravă cu un viitor avansat.





## Pauze și legături

### I

#### *Iresponsabilitate în duhul național*

**I**storia culturii rusești este una a întreruperilor, asalturilor, renunțărilor, entuziasmelor, deziluziei, trădărilor și sfârtecărilor. În ea putem afla cel mai puțin coerență. Fabrica istorică rusă este cât se poate de ciudat legată, frântă și trunchiată. „Schismele și frângerile catastrofice arată cel mai bine istoria rusească.” (N. A. Berdiaev). Influențe străine joacă un rol important în dezvoltarea generală rusească, mai mult decât o face o anumită independență creativă. Chiar și în viața oamenilor au existat mai multe contradicții și disfuncționalități decât cele care erau admise de slavofilii sau de populiști – între ei a existat un fel de legătură ciudată între obicei și rebeliune.

Petru Kireevski a remarcat că în Rusia există mai multe nivele spirituale. Același lucru poate fi spus despre viața lăuntrică a Rusiei, pentru cea mai subtilă construcție lăuntrică a duhului ei național. Sufletul rusesc a locuit mai multă vreme în diferite epoci și

la mai multe niveluri de dezvoltare. Aceasta nu este așa fiindcă s-a cucerit sau s-a transces timpul, ci fiindcă a devenit fragmentat în mai multe epoci. Formări duhovnicești nelimitate care au fost produsul unor perioade diferite au crescut cumva împreună și au fuzionat. Corectarea, nu este în nici un caz o sinteză și dacă a fost totuși o sinteză nu a fost niciodată împlinită. Complexitatea sufletului este un rezultat al slăbiciunilor și a unei receptivități excesive. Sufletul rusesc este cât se poate de mult predispus și capabil de perfidie, de un fel de metamorfoză psihologică culturală sau de reîncarnare, după cum bine a remarcat Dostoevski în cuvântarea lui Pușkin. „Noi apreciem totul – umorul bine definit galic, geniul german întunecat...” În orice caz, acest dar al „simpatiei generale” este un dar fatal și ambiguu. O sensibilitate și un fel de responsivitate a împiedicat cât se poate de mult adunările creative ale sufletului. Peregrinările între epoci și culturi, nu fac decât să ne arate și mai mult pericolul de a fi pierduți. Sufletul devine pierdut, se pierde pe sine în jocul acestor farse de impresii și experiențe istorice. Nu mai există vreme pentru suflet ca să se întoarcă în sine, există multe distrageri și înșelăciuni, care sunt suprimate de un anumit mod de viață nomadic. Sufletul a dobândit moduri de viață nomadice, obiceiul de a trăi în ruine sau în corturile luptătorilor. Sufletul rus se pare că și-a pierdut sensul înrudirii – persistând în negații și respingeri.

Există un anumit adevăr în remarcile frecvente despre calitatea de visător și despre sensibilitatea feminină a duhului rusesc. Totuși, sursa problemei nu este „elementul” plastic care este foarte mult capabil de a fuziona cu viața naturală care nu a fost realizată sau cuprinsă de noțiunea de Cuvânt al lui Dumnezeu sau de cristalizare a construcției naturale. O astfel de ispită se naște deja în cultură. Strict vorbind, „duhul național” nu este atât de mult o cantitate istorică, ci una creativă. „Elementul” rus nu este în nici un caz un fel de „patimă existențială potrivită” sau un a anumit fel de „haos antic” care nu a primit încă lumină și care a rămas neiluminat și fără lumină prin lumina minții. Un astfel de haos este



nou și derivativ; este unul istoric, haosul păcatului și al căderii, colapsul unui suflet neiluminat și orbit de neascultare, nemulțumire și obstință. Nu numai că duhul rusec a fost afectat de acest păcat primordial și contaminat de un anume fel de „dionisianism înăscut,” dar mai mult a fost făcut îngreuiat de niște păcate istorice conștiente sau inconștiente. „În mine se joacă un fel de mlaștină uscată cu niște gânduri josnice care colcăie în mine.”

Adevărata sursă a bolii rusești se găsește în fluiditatea lui „naturală” a elementului popular și nu în infidelitatea și lipsa de consistență a iubiri lor. Numai iubirea are o anumită capacitate genuină pentru sinteză și unitate. Astfel, sufletul rus, care era plagiat de un fel de inconsistență tainică s-a dovedit slab și necredincios tocmai în punctul iubiri ultime. „Nu era capabil să poarte sceptrul Bestiei sau jugul blând al lui Hristos,” prin care rușii s-au desfătat din obișnuință și cu multă lenevire la încrucișările fatale și la niște injuncțiuni perplexe. În sufletul rus există o anumită patimă perplexă pentru răscrucii și injuncțiuni. Nu există nici un fel de rezoluție de a face alegeri și nici nu v-om accepta responsabilitate. Este mult prea grațios și jucăuș; ieșire din sine afară, sufletul care lânzește apatic în mijlocul unui pasaj al încântării. O simplă schemă de patimi sau un fel de „medium” al înrudire tainică nu ar putea oferi o adevărată susținere. Numai un anumit fel de iubire sacrificială și voluntară ar putea realiza acest lucru. Divizat și otrăvit de aceste acte de devoție, sufletul rusec a pierdut sensul sacrificiului și al voinței de a renunța al sine în fața adevărului – expresia ultimă a umilinței și a iubirii.

Ultimul lucru care s-a deșteptat în sufletul rus a fost o conștiință logică, o atitudine sinceră și responsabilă față de conștiință. Au sedus-o două ispite. Mai întâi a fost momeala „unei ființe sacre,” ispita vechilor ruși, a vechilor crezuri și a unui optimism care privea construcția creștină în lumea istorică, urmată de un fel de umbră a unei schisme și negații apocaliptice. Mai apoi a venit ispita unei consolări pietiste, amestecul unui anumit fel de „inteligentă” modernă populistă și occidentală. Aceasta și ea în

propriul ei fel, a reprezentat un fel de ispitire a „ființei” – încântarea unui fel de mângâieri duhovnicești. Istoria nu a fost acceptată creativ, ca și un efort ascetic, un pelerinaj sau un act. Impotența unor forțe spontane, inconștiente și impersonale, a unui „proces organic” sau mai bine spus „puterea pământului,” a fost și ea exagerată în experiența istorică a Rusiei, ca și cum istoria s-ar desfășura la diateza pasivă, mai mult ca și un fenomen decât ca și un proces creativ. „Istorismul” nu este un garant împotriva „pietismului,” căci istorismul rămâne intuitiv. În ciuda lipsei de sensibilitate istorică, receptivitate și putere de observație se elimină categoria responsabilității.

Iresponsabilitatea duhului național rus este exprimată cu proeminență în gândirea istorică rusească. În aceasta constă cheia la tragedia culturală rusă, o tragedie care ar trebui înțeleasă ca una creștină și nu ca și o antichitate clinică. A fost tragedia unui păcat voit și o libertate oarbă, nu o soartă oarbă și un anumit fel de ignoranță privativă, un fel de iubire sfârtecă, un fel de infidelitate mistică și inconsistență, un fel de posesie și îngrădire duhovnicească. Pentru acest motiv a fost s-a împrăștiat într-un fel de asalt teribil și violent al unei mâni purpurii, teomahie, apostazie și stricăciune. Prin urmare, singura cale de ieșire din această furtună de iad a patimilor ar fi printr-un fel de priveghere penitențială, prin recuperare, colecție și severitatea duhului. Dezlegarea vine prin ascetism și nu prin cultură sau muncă socială. Scăparea, pentru duhul risipitor, stă în această „căsătorie lăuntrică.”

## II

### *Schisma între inteligență și popor*

În istoria teologiei rusești se poate detecta un fel de confuzie creativă. Cel mai nefericit s-a dovedit a fi golful ciudat care separa teologia de pietate, educația teologică și rugăciunea devoțională, teologia școlilor și viața Bisericii. O frântură și o schimă între „inteligență” și „popor” a apărut în

Biserică. Cum și de ce s-a întâmplat a fost deja explicat, dar trebuie să ne reamintim că această frântură (sau alienare) a lovit și a pus în pericol ambele părți. Aceasta este cât se poate de caracteristic expusă în „controversa atonită” din 1912-1913 cu privire la numele lui Dumnezeu și rugăciunea lui Iisus.”<sup>527</sup>

Erudiția teologică a fost adusă în Rusia din Occident. Fiind străin în Rusia timp de mai multă vreme, a început să vorbească un fel de limbă proprie specială și străină – în loc de un limbaj al vieții zilnice sau un limbaj al rugăciunii – și a rămas un element străin în organismul Bisericii. În Rusia, teologia s-a dezvoltat într-un mediu artificial și cât se poate de limitat. A început și a rămas un subiect academic și astfel a încetat să mai fie o căutare a adevărului sau o mărturisire a credinței. Gândirea teologică a devenit din ce în ce mai mult obișnuită să asculte la bătăile inimii Bisericii și consecvent a pierdut acces la această inimă. Teologia a primit puțină atenție sau simpatie între cercurile mai largi ale societății bisericești sau în

---

<sup>527</sup> Istoria „disputelor atonite” mai trebuie și ea scrisă. În acest moment există numai un fel de literatură polemică și partizană cu privire la acest subiect. Dezbateră a izbucnit cu privire la cartea scrisă de monahul Ilarion, *În munții Caucaz. O conversație între bătrânii asceți cu privire la unirea inimilor noastre cu Domnul prin rugăciunea lui Iisus Hristos sau activitatea dubovnicească a unor eremiți contemporani, monahul Ilarion* [На горакх Кавказа, беседа друхх старейх подвижников о вnutrennem edineinii s deiateslesnost sovremennikh postkov, sostavil pustinožitel kavkazskikh gor skikhomnah Ilarion], prima ediție (Batalspasnikh, 1907), a doua ediție, a fost corectată și expusă considerabil în 1910 și a mai existat și o treia ediție (Kievsakaia Percherskaia Lavra, 1912). La început cartea a fost cald salutată în cercurile monahale, dar mai mulți au început să o vadă ca și o cădere și o îndrăzneală despre care vorbea Ilarion despre prezența lui Dumnezeu în timpul rugăciunii și pe care el a numit-o chemarea lui Iisus de „Dumnezeu însuși.” S-ar părea că aceasta nu a fost atât de mult un fel de afirmație teologică cât mai mult un fel de descriere a realității rugăciunii. Dar și această realitate părea îndrăzneată. Psihologismul din explicarea rugăciunii le părea la mai mulți mai sigur, mai smerit și mai evaluos. A început o dezbateră în presă, în special în jurnalul *Russkii inok* [Monahul rus], publicată la mănăstirea din Pochaev. Arhimandritul Antonie a vorbit destul de aspru la adresa lui Ilarion. Tot materialul polemic a fost colecționat subsecvent în anonima *Sfânta Ortodoxie și erezia numelor lui Dumnezeu* (*Sv. Pravoslavnie i imiabzhicheskaia eres*) (Cracovia, 1916), Nota autorului.

popor. Cel mai mult părea superfluă. De mai multe ori, incomprehensiunea a fost complicată de o neîncredere nervoasă și chiar de ostilitate. Mai mulți credincioși și-au dezvoltat un fel de obicei periculos de a dispensa teologia înlocuind-o cu cartea *Rânduierilor* sau cu *Tipicul*, cu Tradiția antică, obiceiul de ritual sau lirismul sufletului. O abțință grea de a mai învăța ceva sau chiar și evitare – un fel de afazie teologică – s-a născut. A fost un fel de a-dogmatism și agnosticism, de dragul unei pietăți imaginare – erezia „gnosiomahiei” moderne. Psihologismul în practica devoțională a rămas o ispită și un pericol, în rugăciunea privată și în comuniunea liturgică. Ispita a rămas de a accepta sau a trece în surdina orice spiritualitate genuină. O astfel de ispită ar putea lua forma unui anumit fel de formalism canonic sau a unei lipse de sensibilitate tandră, dar în orice caz s-a dovedit numai un miracol. Numai o teologie disciplinată, clar concepută, inteligibilă și care se afirmă pe sine ne poate avertiza împotriva acestui miraj – obiceiurile, tradițiile și canoanele nu pot. Sufletul a fost prins într-o capcană de fantome și dispoziții. Într-un astfel de context psihologic, neîncrederea în teologie a devenit fără îndoială un dezastru. Fără o verificare teologică, sufletul rus a devenit un dezastru. Cercetarea teologică nu a putut găsi o temelie fertilă pentru sine însuși. Fără o verificare teologică, sufletul rus s-a dovedit în mod destul de neașteptat instabil și lipsit de apărare în fața ispitelor.

Din vremea lui Petru cel Mare, „evlavia” a fost lăsată al o parte pe fundul ordinii sociale. Disjunția dintre „intelență” și „popor” a avut loc tocmai în domeniul credinței. Stratele mai de sus ale societății au devenit destul de repede infectate și contaminate de necredință și liberă gândire. Între timp, clasele de jos, și-au păstrat cel mai adesea credința ca și un fel de superstiție și obicei. Ortodoxia a rămas „credința celor simplii,” a comercianților, orașenilor și țăranilor. Pentru mai mulți, reintrarea în Biserică au părut un fel de simplificare: o identificare cu poporul, un mod de viață așezat, un mod de viață național și istoric sau întoarcere la

pământ. Reîntoarcerea la Biserică a devenit de mai multe ori confuză cu „ieșirea la popor.” Niște entuziaști lipsiți „de gândire sau o întoarcere la popor.” Un astfel de entuziasm lipsit de gândire, intelectual care și ei se pocăiesc, oameni obișnuiți și snobi au oferit curență unui astfel de prejudiciu periculos. Slavofili au fost un eșec, căci în viziunea lor viața era un fel de prejudiciu obișnuit. Slavofili erau un eșec, căci în felul lor viața oamenilor era un fel de *sobornost* și un *popor* comun într-o Biserică embrionică. Prin urmare, ne puteam întoarce la popor numai prin popor. Chiar și acum acest populism stilat de sine semnifică mai mult un fel de la Biserică prin popor. Chiar și acum acest populism stilat nu putea să se întoarcă la Biserică decât numai prin popor. Chiar și cum acest populism stilat semnifica pentru prea mulți un stil necesar pentru ortodoxie. „Credința simplă a mireanului,” a unei bătrâne vârstnice sau a unui om bisericos, dar care nu este educat a fost acceptată și poate trece ca și cel mai capabil standard sau măsură. Ar părea mai potrivit și mai obișnuit de a ne întreba despre viața ortodocșilor între „oamenii pentru popor” decât dintre părinții bisericești. Astfel, teologia a fost ceva mai mult decât un fel de un loc între părinții bisericești. Astfel, teologia a fost ceva în întregime substras din facerea „Ortodoxiei rusești.”<sup>528</sup> Chiar și acum este ceva obișnuit de dragul evlaviei, ca să vorbim despre credință într-un fel artificial, popular, lipsit de naturalețe și într-un limbaj lipsit de milostenie.

---

<sup>528</sup> Berdiaev vede în „lipsa de înrădăcinare” sursa și pledoaria unei productivități creative. Aceasta ne aduce aminte de Herzen și entuziasmul lui pentru „plasticitatea” rusească tânără. Prin contrast, mai devreme Berdiaev a insistat pe momentele organice ale creșterii (a se vede cartea despre Homiakov). „Lipsa de înrădăcinare în gândirea secolului al XIX-lea, în special gândirea religioasă rusă, a fost un fel de sursă de libertate, care nu era cunoscută poporului Occidental și care a devenit radicală și expresivă. Cu greu vom repeta una astfel de act iubitor de libertate și unul îndrăzneț. Gândirea dezrădăcinată și schismatică v-a fi întotdeauna mai liberă decât cea care este înrădăcinată și legată de tradiție... Gândirea noastră religioasă a început fără tradiție după un hiăt de cincisute de ani în gândirea ortodoxă.” (p. 313). [Nota autorului]. Cartea lui Berdiaev *Alexei Ștefanovici Homiakov* a fost publicată în Moscova în 1912.

Aceasta ar fi cea mai dăunătoare formă de obscurantism în care au căzut mai mulți intelectuali. Ortodoxia este de mai multe ori redusă la nimic, într-o astfel de interpretare, la un fel de folclor edificator.

Ce ar fi spus Alexei Mihailovici despre adevărata ortodoxie, afară din mănăstiri, care era ținută numai în țărănime și că a fost pierdută între cei mai bogați, în mulțime și între niște comercianți distinși ai capitalei, slujitori guvernamentali și chiar și între diferite clase de locuitori. În zilele lui stâlpii Bisericii au fost cei mai buni oameni ai ținutului, nu masa ignorantă de oameni de la țară, care au pătrât și încă mai păstrează, atât de mult din credința „păgână duală” și între care a avut loc schisma. (S. N. Trubețkoi). Falsitatea populismului religios se manifestă în faptul că această cale a pocăinței nu a fost și nici nu putea fi o cale „organică”, deși întregul duhovnicesc al sufletului a fost restaurat și confirmat prin pocăință. Pocăința o considerăm întotdeauna o criză și o „criză” înseamnă judecată. Singurele mijloace de intrare genuină în Biserică sunt un fel de încercare ascetică strictă, nici un fel de întoarcere la popor, la simplitatea și la primitivitatea întregului. Postirea și mortificarea de sine sunt mult mai importante decât obiceiurile și ritualul vieții. Ceea ce este necesar nu este deloc o întoarcere la un primitivism nativ ci mai mult o intrare și o achiziție a unor tradiții ecumenice și catolice.

În Rusia creștinismul, la fel ca peste tot locul, încetează de a mai fi o religie populară. Oamenii, oamenii obișnuiți, trec în numere masive la semi element, la materialism și socialism și experimentează primele accese de marxism, darvinism și așa mai de parte, în timp ce inteligențele, cel mai înalt strat intelectual, se întorc la credința creștină. Stilul vechi, obișnuit și popular al Ortodoxiei este mort și se pare că nu v-a învia. Asupra creștinilor nu se pot pune niște cereri mai mari asupra creștinului mediu. Vechea bătrână evlavioasă este un mit, căci ea a devenit o nihilistă și ateistă. Filosoful, omul de cultură este acum un credincios. (N. A. Berdiaev).

Duhul rus conține un anumit fel de dualism. Pe de altă parte, există în el un fel de curiozitate intelectuală genuină și neobosire, la fel ca și un „uimire” aristotelică”. Pe de altă parte, există un fel de patimă aridă pentru simplitate. Există două feluri de lovire a impulsurilor sau mai acurat, acest impuls singur este bifurcat.

Oamenii vorbesc de mai multe ori de „obscurantismul” rus, dar numai câțiva îi simt adâncurile fatale și cele tragice. Mișcarea lui este extrem de complexă și este un fel de mișcare, nici un fel de somnolență sau langoare a unei voințe care gândește – nu este o postură sau atitudine sau postură pasivă. Motive destul de divergente sunt legate împreună într-un nod lipsit de nădejde. Într-o analiză finală, acest așa zis „obscurantism” reprezintă o neînțelegere în cultură. Neînțelegerea directă a erudiției teologice este numai o ilustrație parțială a unei ostilități generale față de ceea ce a contaminat creativitatea rusească. În istoria religiozității, un astfel de „obscurantism” a apărut din anxietate și neliniște față de o anumită educație plictisitoare și șubredă care s-a dovedit că nu are nici un fel de rădăcină în circumstanțele actuale ale vieții și experienței religioase. Mai presus de orice, a fost un protest și o speculație care a fost redusă cu ușurință la cel mai banal utilitarism. Totuși, învățătura și raționalismul nu constituie o cunoaștere genuină. După cum s-a întâmplat de mai multe ori în trecut și se mai întâmplă și astăzi, un astfel de protest nu constituie o cunoaștere genuină. Au existat motive și cauze pentru neînțelegeri, sursa ultimă care stă în faptul că teologia a încetat să exprime și să mărturisească credința și viața Bisericii. O astfel de teologie poate fi pe bună dreptate greșită. În această constă paradoxul primar la existenței religioase rusești.

Credința este ținută invizibilă în adâncurile și în recesurile cele mai profunde ale experienței Bisericii. În gândurile ei cele mai adânci despre Dumnezeu, este un fel de regulă a rugăciunii și încercările duhovnicești a sufletului rus care păstrează un stil patristic antic strict și trăiesc într-o plenitudine vie lipsită de

poluare, în conștiința lipsei de înrădăcinare, în „obscurantism” care a fost o precauție dialectică împotriva unei astfel de înrădăcinări. Ea ar putea fi depășită numai de o gândire teologică creativă și numai atunci când se v-a întoarce în adâncurile vieții Bisericii și v-a fi iluminată din interior. Când mintea v-a intra în inimă și inima v-a vedea ceea ce contemplă mintea, numai atunci putem spune că vom deține o mai bună înțelegere a adevărului.

### III

#### *Ruptura față de tradiția patristică*

C riza bizantinismului rus în secolul al XVI-lea a marcat ieșirea afară a gândirii rusești față de tradiția patristică. În cult nu a existat nici un fel de întrerupere – și la prima vedere evlavlia rusă pare foarte arhaică. Dar în teologie stilul și metoda au fost pierdute. Lucrările părinților au devenit un fel de documente istorice moarte. Numai câțiva au cunoscut textele patristice sau au fost capabili să sorteze informația și documentația necesară. Teologia patristică trebuie cuprinsă din interior. Intuiția este cu mai puțin importantă decât erudiția, căci în ea învie și respiră viața în texte antice – numai el le-ar putea convertii într-un fel de mărturisire vie. Numai din interior putem discerne și discrimina în învățăturile părinților ceea ce este o mărturisire catolică și ceea ce ar fi o opinie teologică privată, ipoteză, interpretare sau conjunctură. „Părinții sunt învățătorii noștri, dar nu cazuiștii sau mărturisitorii noștri.” Ei sunt profeții unor mari lucruri, dar nu directorii duhovnicești ai indivizilor.”<sup>529</sup>

Recuperarea stilului patristic ar fi postulatul primar și fundamental al renașterii teologice rusești. Renașterea nu înseamnă un fel de „restaurare” sau un fel de repetiție sau o întoarcere la trecut. „Urmând părinților” înseamnă întotdeauna a ne mișca

---

<sup>529</sup> John Henry Newman, *Eseuri și schițe*, ed. Cu prefața și introducere de Charles F. Harold (New York, 1948), vol 2, p. 371.



înainte, nu înapoi; înseamnă fidelitate față de duhul patristic și nu numai un fel de literă patristică. Trebuie să fim plini de inspirație, flăcării patristice și nu pur și simplu să fim un fel de grădinari care se învârt în jurul unor texte antice. *Unde ardet, inde lucet!* Putem urma căii părinților numai prin creativitate, nu prin imitație.

Există două tipuri de simpatie și conștiință de sine: individualismul și catolicitatea. O „conștiință catolică” nu este o conștiință colectivă sau un fel de „conștiință în general.” „Eul” nu este mutat și nici dizolvat în „noi” și nici nu devine un mediu pasiv pentru un anumit fel de conștiință personală care este împlinită în transfigurarea catolică și care este eliberată de izolarea de sine și de alienare și care absoarbe în sine plinătatea din individualități. După cum s-a exprimat S. N. Trubețkoi: „în noi înșine conținem catolicitatea împreună cu alții.” Astfel, putem dobândii abilitatea și tăria de a primi și exprima conștiința vieții ca întreg. Este posibilă numai *sobornicitatea* Bisericii ca și un fel de „transfigurare catolică” a conștiinței de sine. „Părinții și învățătorii” sunt cei care în măsura umilinței lor în fața adevărului, au primit darul de a exprima conștiința catolică a Bisericii, căci de la ei învățăm nu numai opiniile personale și concepțiile, ci și mărturia Bisericii. Ei vorbesc din adâncul și plinătatea catolicității: ei teologhiesc din adâncurile *sobornicității*. Aceasta este calitatea care trebuie să o învățăm din nou. Teologul trebui să învețe să se descopere pe sine continuu în Biserică prin încercări ascetice și prin disciplină. *Cor nostrum sit semper in Ecclesia!*

Trebuie să urcăm la nivelul catolic, să ne depășim îngustimea subiectivă și să plecăm dincolo de ungherul subiectiv și închistat. În alte cuvinte, trebuie să creștem în Biserică, să trăim în această tradiție tainică supratemporală și integrală și să combinăm în sine toată plinătatea revelației și a introspecției. În aceasta și numai în aceasta există asigurarea unei productivități creative. Ea nu se v-a găsi într-un anume fel de afirmație pretențioasă a unei libertăți profetice. Interesul față de problema libertății nu este la fel de important ca și afirmația unei libertăți profetice. Interesul față de

libertate nu este la fel de important ca și interesul față de adevăr. Numai adevărul ne poate face liberi. Numai printr-un fel de decepție de sine periculoasă putem demonstra acel „gând schismatic și dezrădăcinat care este și el liber.” Libertatea nu stă în dezrădăcinare și nici nu are rădăcini, dar în adevăr, în plinătatea vieții, în iluminarea care vine de la Duhul Sfânt. Numai Biserica poate poseda tăria și puterea de a învăța, *potestas magisterii* și darul ei este un fel de ungere a infailibilității.

Conștiința care cunoaște trebuie să se extindă și să încorporeze plinătatea trecutului, combinat cu o creștere neîntreruptă. Conștiința teologică, trebuie să devină o conștiință istorică și numai în măsura istoricității poate fi catolică. Lipsa de sensibilitate la măsurile istorice este o cerință esențială pentru un teolog. Este și o condiție esențială pentru simțul Bisericii. Persoana care este lipsită de sensibilitate față de istorie cu greu ar putea fi un bun creștin. Este cu greu accidental că colapsul ecclesialității din vremea Reformei a fost legat de o orbire tainică față de istorie. Este adevărat că, în polemica cu Roma despre „inovație,” protestanți au creat o anumită istorie a Bisericii ca și o branșă de studiu specială și au dezvoltat-o subsecvent mai deplin decât orice altă confesiune. Fenomenul actual al istoriei Bisericii nu a avut nici un fel de semnificație religioasă și nici un fel de putere pentru ei. Istoria lor a fost istoria unui „declin” – și ceea ce era căutat este întotdeauna un „creștinism primitiv” care a existat chiar mai înainte ca istoria umană să înceapă.

Acesta este un element decisiv în așa numita teologie „modernistă.” Este o formă istorică a unei lipse de credință sau o lipsă de credință în istorie – izbucnirea unui anumit fel de pozitivism și umanism. Creștinul trebuie să înceapă să se lipsească de a mai demonstra în istorie ca fiind ceva care poate fi afirmat numai de „credință.” Istoria îl cunoaște numai pe Iisus din Nazaret, în timp ce Hristos este profesat numai prin „credință.” Un astfel de scepticism istoric poate fi depășit numai în Biserică, în *sobornostul* experienței Bisericii, în care marile adâncuri istorice sunt dezvăluite.

O astfel de experiență este mult mai profundă decât ceva care este la suprafață dincolo de ochiul umanist care se întreabă și peregrinează. Biserica recunoaște și confirmă evenimentele dogmatice ca și fapte ale istoriei. Dumnezeu-umanitatea este un fapt istoric, nu numai un postulat al credinței. În Biserică, istoria trebuie să ofere teologului o perspectivă genuină. A teologhisii în Biserică înseamnă a teologhisii într-un element istoric, căci viața Bisericii este tradiție. Teologul trebuie să descopere și să experimenteze istoria Bisericii ca și un „proces al Dumnezeu-umanității,” ca și o ieșire din timp într-o veșnicie plină de har – formarea și crearea trupului lui Hristos. Numai în Biserică putem simți ritmul ecclesialității și numai în ea putem discerne statura tainicului Trup. Numai în istorie putem fi deplin convinși de realitatea mistică a Bisericii și să putem fi eliberați de ispita de a rupe creștinismul într-un fel de doctrină abstractă și în moralism.

Creștinismul există deplin în istorie și este în întregime despre istorie. Nu este numai o revelație a istoriei, dar și o chemare la acțiune istorică și creativitate. Totul din Biserică este dinamic, totul, de la Cincizecime la a doua venire, este acțiune și mișcare. Această mișcare nu este o scăpare față de trecut, ci mai mult un fel de fructificare neîntreruptă a trecutului. Tradiția trăiește și poartă viață numai în creativitate.

Principala categorie a istoriei este împlinirea și fructificarea. Munca teologică în sine poate fi justificată numai într-o perspectivă istorică. Sensibilitatea istorică a gândirii rusești, dimpreună cu încercările meditațiilor și experiențelor istorice, constituie cel mai bun garant pentru o reînnoire în teologie. Bineînțeles, această cale de recuperare a unui sens al Bisericii a fost traversată numai conceptual și atunci în grabă și superficial. Nu putem spune că teologia rusească, în dezvoltarea ei creativă, adecvată și experimentată creativ și cu atenție fie prin patristică sau bizantinism. Datoria rămâne încă de îndeplinit. Gândirea teologică rusă trebuie să treacă prin cea mai strictă școală de elinism creștin. În Biserică elinismul a fost, al drept vorbind, imortalizat, fiind

încorporat în înseși fabrica realității Bisericii ca și o categorie veșnică a existenței creștine. Aceasta nu înseamnă în nici un caz un elinism etnic sau un hellas contemporan sau Levant și nici un „filetism” grecesc deplin nejustificat.<sup>530</sup> Cea ce spunem noi prin „antichitatea creștină,” elinismul dogmaticii, al liturghiei și al icoanei. Stilul elin este un fel de „evlavie misterilogică” care a fost stabilită veșnic în liturghia ritualului oriental, într-un anume sens, este imposibil să intrăm în ritmul tainelor liturgice fără un anumit nivel de re-elinizare tainică. Putem oare găsi în Biserică un astfel de nebun care să vrea să de-elinizeze liturghia și să o refacă într-un mod mai „contemporan”?

Cel mai puternic element din cultura rusă este icoana rusească și aceasta tocmai fiindcă în iconografie experiența elină a fost asimilată duhovnicește și realizată într-o intimitate creativă genuină de stăpânii ruși. Astfel, în general, „elinismul” este ceva mai mult decât un episod istoric și tranzițional în viața Bisericii. Când „categoria antică” a început să fie atribuită teologului, el nu a făcut decât să își mărturisească propria plecare din ritmul sobornostului. Teologia poate fi catolică numai în elinism.

Elinismul are două părți. În antichitate partea ei anti-creștină a fost mai puternică și de atunci au fost mai mulți cei care s-au retras în elinism tocmai ca să se opună luptei împotriva creștinismului. Ar fi destul să îl menționăm pe Nietzsche. Elinismul a fost și el botezat în Biserică. În aceasta constă sensul istoric al patristicii. Acest „botez al elinismului” a marcat o sfârtecare ascuțită în acele vremuri. Criteriul măsurării acestei pauze a fost Vestea ce Bună, chipul istoric al Cuvântului Întrupat. Un elinism transfigurat a devenit în întregime istoric.

---

<sup>530</sup> *Filetism* (grecescul *file* pentru trib sau națiune) a fost un termen aplicat naționalismului ecclesial în nou restaurate Biserică Bulgară (1872). Patriarhul Constantinopolului, care a cerut alegerea unui exarh autonom bulgar, a convenit un sinod pan ortodox ca să trateze cu această problemă. Au venit numai reprezentanții greci. Sinodul a condamnat „secesiunea” bulgară fiindcă a încercat să stabilească o biserică autonomă pe niște temelii pur naționale.

Teologia patristică este întotdeauna o „teologie a faptelor”; ea se întoarce la evenimente, al evenimentele unui istorii sfinte. Toată ispita unei „de-elinizări radicale” a creștinismului, a fost repetată frecvent în istorie și ea nu poate submina semnificația faptului primar că Vestea cea Bună și teologia creștinismului sunt toate exprimate și întărite tocmai în categorii elinice. Patrologia, *sobornostul*, istorismul și elinismul sunt toate aspecte ale unui plan singular și individual.

Obiecțiile împotriva unuia astfel de „paragraf elinic” pot fi anticipate și prevăzute. Astfel de obiecții au fost ridicate frecvent și din mai multe direcții. Încercările lui Albrecht Rischtl și a școlii lui de a muta motivele elinice din doctrina creștină și a ne întoarce la niște temelii pur „biblice” sunt cât se poate de binecunoscute.<sup>531</sup> Aceste încercări au condus subsecvent la o reducere a creștinismului la un fel de moralism umanist, formă în care a și fost respins. Întoarcerea la Biblie s-a dovedit a fi iluzorie. Chiar și explicația revelației creștine numai în termenii unor categorii „semitice” de „drept” sau „profeție” se dovedesc a fi insuficiente. Astfel de categorii și-au atras mai recent pe mulți găsindu-și cel mai bine expresia în „teologia dialectică” a școlii lui Karl Barth, Emil Brunner și alții.<sup>532</sup> Aceasta este tocmai o interpretare a Noului Testament în categoriile celui vechi, în elementul profeției fără nici un fel de împlinire genuină, ca și cum profețiile nu au fost deja realizate. Istoria este devaluată, cu un accent care se mută pe judecata de apoi. Plinătatea adevărului revelat este constrânsă.

---

<sup>531</sup> A se vedea mai sus.

<sup>532</sup> Karl Barth (1886-1968) a fost un teolog protestant neo-ortodox, care s-a luptat și el cu problematica modernismului (*Dogmatică bisericească*, 1932) și hristologia cu scopul de a oferi o replică creștină eșecului liberalismului și raționalismului epocii victoriene. Emil Brunner (1889-1966), un teolog protestant elvețian a fost profesor de teologie la Universitatea din Zürich. Poziția lui teologică se apropia foarte mult de cea a lui Barth. Pentru o critică extinsă a lui Florovski a se vedea teologia lui Emil Brunner, a se vedea și „Despre ultimele lucruri și ultimele evenimente,” în *Creație și răscumpărare*, volumul III din *Colecția lucrărilor lui Georges Florovski*, pp. 243-265.

Profeția biblică, între timp, își găsește împlinirea actuală tocmai în elinismul creștin. *Vetus Testamentum in nova patet*. Biserica Noului Testament îi include atât pe evrei cât și pe greci într-o nouă viață simplă. Categoriile ebraismului își pierde semnificația ei independentă și orice încercare de a o separa sau a o detașa de întregul sintezei creștine nu face decât să producă o întoarcere înapoi la iudaism. Adevărul „ebraismului” este deja incorporat în sinteza elinică, fiindcă elinismul a devenit o parte din Biserică tocmai printr-un fel de altoi biblic. Până și o contrapозиție istorică de „semitism” și „elinism” este lipsită de justificare.

În miezul idealismului german mai mulți au conceput ideea de a traduce toată dogmatica și înseși dogmele, dintr-un limbaj elinic mai comprehensibil și mai familiar al idealismului modern, folosind căile oferite de Hegel, Schelling, Baader și alții. Chiar și Homiakov și-a luat această idee în cap. Aceste forturi continuă și acum. Este posibil pentru omul unei „culturi faustiene” să fi mulțumit cu codul static al unui elinism arhaic? Nu ar trebuia ceste cuvinte vechi și înapoiate să fie amestecate? Nu s-a schimbat sufletul și nici nu și-a pierdut afinitatea față de aceste „chipuri fatale și deznădăjduite” în aceste cuvinte și simboluri obsolete?

Trebuie să ne întrebăm de ce aceste simboluri și categorii au devenit atât de „obsolete.” Este mai întâi de orice din cauza faptului că „prezentul” și-a uitat originile și este incapabil de a își incorpora propriul trecut și este tăiat și izolat de orice formă? În orice caz, „psihologia și filosofia contemporană” sunt în sine subiectul unui anumit fel de verificare și justificare a adâncurilor experienței bisericești. Modul kantian și cel hegelian de gândire nu se măsoară în nici un fel cu experiența. Cu greu putem măsura experiența Bisericii după standardele lui Kant, Lotze, Bergson sau Schelling; există în această idee ceva tragicomic. Ceea ce este necesar nu este o reformulare a ideilor dogmatice dintr-un idiom arhaic într-unul modern, ci mai mult o întoarcere creativă de la această experiență „arhaică” la una mai modern, cu scopul de a trăi din nou această gândire și a reinclde în fabrica neruptă a plinății

catolice. Toate încercările de mai înainte de a retranscrie și a „reface” „trădarea” rezultată din eșecul – reinterpretarea în termenii cunoscuți ca fiind lipsiți de adecvare. Un particularism incurabil a infectat acest fel de încercări. Acest eforturi s-au dovedit a fi inevitabil tropice și nu contemporane. În practică, scăparea din „elinismul creștin” nu înseamnă un progres „înainte,” ci o mișcare „înapoi” în legătura nesfârșită și în aporiile acelui elinism lipsit de transfigurare care se bazează numai pe botezul patristic. Idealismul german a fost în mare măsură o întoarcere la elinismul pre-creștin. Oricine nu voiește să locuiască cu părinți și se teme să cadă într-un anume fel de „scolastică patristică,” oricine se sârguiește cu vanitate pas cu pas cu epoca aratului cu calul undeva „afară” este condamnat de înseși sorta lucrurilor să se retragă înapoi, dimpreună cu Platon, Aristotel, Plotin și Filon – în orice caz înainte de Hristos. O întoarcere de la Ierusalim la Atena este demodată și nefolositoare.

Obiecțiile ridicate de „paragraful elinic” au fost și ele ridicate de partea opusă – nu de filosofia occidentală, ci de duhul național rusec. Nu ar trebui ca ortodoxia să fie transpusă într-o cheie slavă, ca să se potrivească „sufletului rusec” recent câștigat pentru Hristos? De mai multe ori ne întâlnim cu astfel de proiecte între unii slavofili minori – cum ar fi Orest Miller – și între alți populişti. Elementul grec a fost suspectat de intelectualism și prin urmare a fost declarat superfluu și o greutate nepotrivită asupra inimii rusești.

Nu fără nici un motiv au adoptat oamenii noștri creștinismul, nu din cauza Evangheliilor, ci a Prologului și au fost iluminați nu de predici ci de liturghie – nu de teologie, ci de plecaciuni și sărutarea vaselor sacre.

M. M. Taraev a ridicat problema „tradiției grecești” sau a influenței directivei și a îndreptării. Cu o consistență deplină, el a extins respingerea sa a elinismului pentru ca să includă tradiția patristică. „Învățăturile Sfinților Părinți,” după cum i se păreau lui „sunt un fel de gnosticism pur.” De ceea ce credea el că este nevoie era un fel de „filosofie a inimii.” Chiar și dacă un astfel de produs

tipic al intelectualismului grec nu înlocuia teologia dogmatică, cel puțin a obscurizat-o. Tareev a denunțat-o plin de ură și opresiune față de „jugul bizantin.”

Gnosticismul grec a îngreuiat gândirea religioasă rusă, a frânt creativitatea teologică și nu a permis ca propria ideologie să dezvolte propria noastră filosofie a inimii. A făcut ca rădăcinile să înfometeze și a pârlolit vlăstarii.

Strict vorbind, Tareev a oferit pur și simplu o temelie iluzorie pentru acel obscurantism larg răspândit și mut care își căuta un adăpost sigur față de toate neliniștile filosofice a unei „evlavii calde” sau a unei „filosofii a inimii.” Suntem surprinși de o astfel de voință naivă de a se exclude din istoria și moștenirea creștină, prin ostilitatea naivă și lipsa de sensibilitate, pentru cei care au uitat de originile lor.

Gândirea teologică rusă nu a suferit de o dominație grecească, ci mai mult din cauza unei pauze lipsite de îngrijorare și grăbite și a ruperii legăturilor cu tradițiile elinice și bizantine. Această cădere din tradiție a lăsat sufletul rus sterp și nemângâiat, căci creativitatea ar fi imposibilă afară de o tradiție vie. Orice respingere a „moștenirii grecești” nu poate însemna decât un fel de sinucidere a Bisericii.

#### IV

#### *Adevărul Ortodoxiei*

**T**eologia rusă a experimentat imitativ o fază majoră a unei gândiri religioase moderne occidentale – teologia tridentină, perioada baroc, ortodoxia protestantă și scolasticismul, pietismul și francmasoneria, idealismul german și romantismul, fermentul creștin social care a urmat revoluției franceze, expansiunea școlii hegeliene. Istoriosofia critică modernă, școala de la Tubigen și rischtlimsul, romantismul modern și simbolismul. Într-un fel sau altul toate aceste influențe au intrat succesiv în experiența culturală rusă. Totuși, au rezultat imitația și



dependența – nici un fel de întâlnire adevărată cu Occidentul nu a avut loc. Aceasta nu putea avea loc în libertate și egalitatea iubirii.

Ar fi destul ca pur și simplu să repetăm răspunsuri care au fost formulate mai înainte în Occident – problemele vestice trebuie discernute și puse din nou în discuție. Teologia rusă trebuie să penetreze confident gândirea religioasă rusă și să traseze și să examineze duhovnicește toată problematica complexă a gândirii și spiritualității religioase rusești și astfel să examineze calea dificilă și întortochiată a Occidentului încă de pe vremea marii schisme. Accesul la viața creativă lăuntrică vine numai din problematică și prin urmare trebuie să simpatizăm cu ceea ce a experimentat viața în problematica deplină, căutând în neliniști. Teologia ortodoxă și-ar putea recupera independența față de influența occidentală numai printr-o întoarcere duhovnicească la sursele și temeliile patristice. Întoarcerea la părinți nu înseamnă abandonarea acestui veac, scăparea din istorie sau lașitatea pe un anumit câmp de bătaie. Experiența patristică nu numai că trebuie păstrată, ci ea trebuie descoperită și adusă la viață. Independența față de Occidentul neortodox are nevoie să devină o înstrăinare față de el. O ruptură față de Occident nu ar oferi nici o soluție. Gândirea ortodoxă trebuie să perceapă și să sufere încercările și ispitirile occidentale și de dragul lor nu putem să ne abținem să fim tăcuți în privința lor. Toată experiența occidentală a ispitirii și a căderii trebuie să fie examinată creativ și transformată; toată „melancolia europeană” (după cum a numit-o Dostoevski) și toate acele lungi secole de istorie creativă trebuie și ele păstrate. Numai o astfel de co-experiență compasională ar putea oferi o cale de ieșire față de reunificarea unei lumi creștine care din câte se pare este din nefericire fracturată și astfel să ne putem îmbrățișa recuperarea fraților noștri adormiți. Nu este destul să respingem sau să negăm greșelile și erorile occidentale – ele trebuie depășite și trecute printr-un nou act creativ. Aceasta v-a fi cel mai bun antidot pentru gândirea ortodoxă împotriva oricărei fel de otrăvă secretă și lipsită de un diagnostic exact. Teologia ortodoxă a fost chemată să

răspundă la niște probleme ne ortodoxe și să confrunte neo-ortodoxia nu cu acuzații occidentale ci cu o mărturie vie: adevărul ortodoxiei.

Rușii au discutat și au argumentat enorm de mult despre sensul dezvoltării occidentale. De fapt pentru mulți Europa a devenit o a doua țară de baștină. Pot eu spune că rușii au cunoscut occidentul? Schițele obișnuite ale dezvoltării occidentale au conținut mai mult o discreție dialectică decât o viziune genuină. Chipul imaginar sau cel al unei Europe unite a fost obscurizat în fața lui actuală. Sufletul rus s-a manifestat enorm de mult prin artă, în special după deșteptarea estetică de la finele secolului al XIX-lea. Inima s-a ridicat și a devenit mai sensibilă. Totuși, sensibilitatea nu v-a putea niciodată să pătrundă în adâncurile ultime. Mai mult, slujește ca și un obstacol față de experimentarea intensității depline a durerii și neliniștii religioase. Estetismul rămâne mult prea neproblematizat și gata să cadă într-un anume fel de contemplație lipsită de efectivitate. Slavofili, Gogol și Dostoevski au fost primii care au simțit mai profund neliniștea și nemulțumirea creștină în Occident. Discontinuitățile și contradicțiile vestice au fost remarcate la o măsură mai mică de Vladimir Soloviev. Din câte se pare el era preocupat mai mult de „politica creștină.” De fapt, Soloviev cunoștea ceva mai puțin despre ultramontanismul vestic și idealismul german (și ar mai trebui să îi remarcăm pe Fourier, Swedenborg și pe spiritualiști și între alții pe Dante). El a crezut enorm de mult în stabilitatea Occidentului și numai în anii de mai apoi el a fost capabil să își remarce foamea sa romantică, agonia celui bolnav și sufletele creștine care se tânguiau.

Concepția vechilor slavofili s-a dovedit și ea stearpă. Totuși, ei au posedat o relație lăuntrică profundă față de cele mai intime tematici occidentale. Mai mult, ei au avut ceva și mai mare: o conștiință a consanvinității și responsabilității creștine, un simț al tânjirii pentru un anumit fel de iubire fraternă pasională și un presentiment conștient al misiunii ortodoxe în Europa. Soloviev vorbește mai mult de naționalul rus decât de chemarea ortodoxă. El

vorbește de o misiune teocratică în Rusia. Vechi slavofili ruși și-au văzut datoria lor în termenii unor cerințe europene, probleme nerezolvate și insolubile ridicate de a jumătate din lumea creștină singură. Marele adevăr și marea tărie morală a slavofilismului timpuriu se găsește în acest sens al responsabilității creștine.

Ortodoxia a fost chemată să mărturisească. Acum mai mult ca niciodată vestul creștin stă în fața unor prospecte divergente, o întrebare vie adresată așa numitei „mișcări ecumenice.” Teologia ortodoxă este chemată la un anumit fel de „problematizare ecumenică” care poate fi decisă prin consumarea Bisericii în plinătatea unei tradiții catolice care inviolabilă și nestricată, dar care se reînnoiește și care crește prin sine continuu. Din nou, întoarcerea este posibilă numai printr-o „criză” căci calea recuperării creștine este critică și nu irenică. Vechea „teologie polemică” și-a pierdut de mai multă vreme legătura lăuntrică cu orice fel de realitate. O astfel de teologie a fost un fel de disciplină academică și a fost întotdeauna elaborată pe aceleași „texte” occidentale. O exegeză istoriosofică a tragediei religioase occidentale trebuie să devină o nouă „teologie polemică.” Dar această tragedie trebuie și ea îndurată și făcută vie, tocmai ca una care este a noastră și catarsisul ei potențial trebuie demonstrat în plinătatea experienței Bisericii și a tradiției patristice. În această sinteză ortodoxă nou creată, experiența veche de secole a vestului catolic trebuie și ea studiată și trebuie să i se confere un diagnostic de către teologia ortodoxă cu o grijă mai mare și cu mai multă simpatie care ar fi cazul până acum.

Ceea ce se scontează aici este adopția sau acceptarea doctrinei romane, nu o imitație a „romanismului.” În orice caz, gânditorul ortodox poate afla o sursă mai potrivită pentru o deșteptare creativă în marile sisteme ale unui „scolasticism superior,” în experiența misticilor catolici și în experiența teologică a catolicismului de mai apoi decât în filosofia idealismului german sau a erudiției critice protestante din secolele al XIX-lea și al XX-lea sau chiar în „teologia dialectică a zilelor noastre.” O renaștere

creativă a lumii ortodoxe ar fi o condiție necesară pentru rezolvarea unei „probleme ecumenice.”

Întâlnirea cu vestul nu a dobândit nici un fel de dimensiune. În vremurile trecute, o tradiție elaborată și complexă s-a creat și a înflorit în Occident, o tradiție a teologiei și a culturii, a căutării, a acționării și a dezbatelor. Această tradiție nu a fost deplin abandonată chiar și în vremea celor mai amare dispute și altercații confesionale din vremea Reformei. Solidaritatea cărturărească nu a dispărut deplin chiar și după apariția liberei cugetări. Într-un anume sens, erudiția teologică occidentală din acele vremuri a rămas o unitate, legată de un anumit sentiment de responsabilitate mutuală pentru neputințele și greșelile fiecărei părți. Teologia rusă, ca și disciplină și ca subiect de instrucție, s-a născut în această tradiție. Datoria ei nu a fost de a abandona tradiția, ci de a participa la el liber, responsabil, conștient și deschis. Teologul ortodox nu trebuie să îndrăznească să se depărteze de la această circulație universală a căutărilor teologice. După căderea bizantinilor, numai Occidentul a continuat să elaboreze o teologie. Deși în esență teologia este o sânguință catolică, a fost rezolvată numai în schismă. Acesta este paradoxul primar al istoriei culturii creștine. Occidentul expune teologia în timp ce Orientul este tăcut sau ceea ce este i mai rău, Orientul repetă greșelile făcute neîncetat și repetă lecțiile care au fost deja învățate de Occident.

Teologul ortodox nu trebuie să se arate ca fiind dependent de susținerea occidentală pentru eforturile lui personale. Sursele lui primare sunt primite din teritorii occidentale și el îi citește pe părinți și acționează la sinoadele ecumenice în ediții occidentale care de mai multe ori nu excelează în acuratețe. El învață metodele și tehnicile de a trata cu niște materiale colectate din școlile occidentale. Istoria Bisericii rusești este mai întâi de orice cunoscută prin munca a mai multor generații de investigatori și cărturari. Aceasta se aplică și la colecția unor interpretări a unor date istorice. Cea ce este important este centrarea constantă pe conștiința occidentală și pe realitatea ecclesialității, pe conștiința istorică acută,

reflecția persistentă și conștiința istorică acută, susținerea persistentă și lipsită de oscilație a surselor primare ale creștinismului. Gândirea occidentală locuiește întotdeauna în trecut cu o astfel de intensitate a pomenirii istorice că se pare că compensarea pentru niște defecte nesănătoase în memoria tainică. Teologul ortodox trebuie să ofere mărturia sa lumii – o mărturie care se ridică din memoria lăuntrică a Bisericii – și prin ea se rezolvă problema descoperirilor istorice. Numai pomenirea lăuntrică a Bisericii ar putea aduce viața la un fel de mărturie a textelor.

## V

### *Noul veac la teologiei*

Istoricul nu este chemat să facă profeții. El trebuie să înțeleagă ritmul și sensul evenimentelor. Uneori se poate întâmpla ca anumite evenimente să fie profetice și așa sunt ele, el trebuie să discernă mesajul, în legătură cu alte evenimente. Nu putem argumenta dacă în anii mai recentți a început o nouă epocă în istoria lumii creștine, o eră care am putea-o numi ca fiind apocaliptică. Aceasta nu înseamnă că trebuie impetuos să încercăm să descoperim adevăruri interzise și care nu pot fi descoperite. Un motiv apocaliptic este cât se poate de aparent în tot cursul evenimentelor contemporane. Se pare că rebeliunile teomahe și cele lipsit de Dumnezeu se ridică cu un fel de tărie și putere fără precedent. Toată Rusia se pare că a fost cuprinsă de această condamnare teomahă și de această încrâncenare. Toată populația, generație după generație a fost atrasă în această încercare seductivă și otrăvitoare.

Nu a existat nici un fel de „neutralitate,” nici un fel de problemă simplă și prozaică și nici alte probleme în lume. Totul a fost pus în discuție, ambiguu și împărțit. Totul primea numele lui Anthrist, care se pare că pune un fel de stăpânire pe toate lucrurile, grăbindu-se să își fixeze pecetea peste acestea. Toți au stat în fața

unei alegeri –credința sau necredința – în timp ce alternativa a devenit un subiect arzător. „Cel care nu este cu Mine este împotriva Mea și cel care nu adună cu Mine împrăștie” (Matei 12:30). Revoluția a descoperit un adevăr crud și dureros despre sufletul rus, descoperind sufletul rus printr-o lipsă de credincioșie, apostazie, durere și depravare. Sufletul rus a fost otrăvit, perturbat și distrus. Numai printr-un efort ultim al unor sânguine duhovnicești deschise, prin lumina rațiunii lui Hristos, prin cuvânt, sinceritate și adevăr și prin cuvântul și puterea Duhului, poate sufletul să fie pătruns și lovit, înșelat și făcut laș din cauza unor îndoieli și decepții rele care să fie vindecate și întărite. A venit vremea unei lupte deschise și o competiție pentru sufletele oamenilor. A venit vremea pentru toate problemele legate de cunoaștere și de viață ca să primim și să posedăm un răspuns cu adevărat creștin și să fim incluși în fabrica sintetică și în plinătatea credinței. Teologia încetează de a mai fi o „afacere privată” sau personală, la care fiecare persoană este lăsată să participe sau nu, depinzând de darurile personale ale fiecăruia, de înclinații și aspirații. În aceste vremuri de înșelăciune și judecată, teologia trebuie să devină din nou o „problemă publică,” o chemare universală. Orice persoană trebuie îmbrăcată într-un anume fel de armură duhovnicească. A venit vremea când tăcerea teologică, perplexitatea, inconsistența și lipsa de articulație sunt echivalentul trădării sau a fugii din fața dușmanului. Tăcerea poate fi numai un răspuns dezastros și grăbit sau un răspuns lipsit de inteligență; ar putea devenii din ce în ce mai seductiv și mai otrăvitor când ne ascunde în întuneric, ca și cum credința a fost „subredă și nu a fost un lucru pe care ne-am fi putut baza.”

Veacul teologiei apune din nou. Epoca noastră este din nou chemată la munca teologiei. Mulți ar putea găsi o astfel de afirmație oarbă, exagerată și limitată. Nu este epoca contemporană cel mai bine caracterizată ca un fel de „muncă socială,” la construcția unui Oraș Nou? În aceste vremuri problematice, nu pare că creștinismul a devenit un fel de „temă socială” adusă în prim for de un curs

ireversibil al evenimentelor? Mulți privesc un astfel de efort ca fiind nepotrivit pentru condițiile rusești. Rusia contemporană este chemată la acțiune, nu la contemplație! Este permis să slăbim un „activism” slab prin chemarea la reflecție și concentrare asupra sufletului? Mulți privesc munca teologiei ca un fel de trădare și dezertare. Obiecțiile și perplexitățile ei descoperă o miopie fatală. Bineînțeles că nu acum a venit momentul să ne debarșăm de subiecte sociale: „steaua regală” a socialismului este aici, arzând pe soclul istoriei. Totuși, problema socială în sine este mai presus de orice una duhovnicească, o problemă a conștiinței și a înțelepciunii. Revoluția socială este în cele din urmă un fel de interval de timp stricat duhovnicește. Revoluția rusă a fost o catastrofă duhovnicească, un colaps al sufletului, o izbucnire de patimi rebele și prin urmare ar fi trebuit ca ele să fie explicate prin temeliiile lor duhovnicești. Taina viitorului Rusiei nu stă atât de mult într-o construcție tehnică socială, ci în noul om pe care ei încearcă acum să îl construiască, să îl creeze și să îl desăvârșască fără Dumnezeu, fără credință, fără iubire. Nu a făcut ca acest curs ireversibil al evenimentelor să ridice problema credinței în prim plan, cu un fel de acuitate și deschidere apocaliptică ultimă și genuină? Nu suntem noi capabili să vedem toată problematica intimă a ateismului și deziluzionării, a ispitelor și a lipsei de evlavie, ridicându-se cu o acuitate majoră? „Nu carnea este cea care s-a stricat în zilele noastre, ci sufletul – și omul plânge în disperare.” (Tiutchev).

Suntem chemați la teologie tocmai fiindcă am intrat deja în această luptă apocaliptică. Cu o mare grijă și atenție, o mărturisire tare și responsabilă, adevărului lui Hristos trebuie să se opună acestei viziuni contagioase și care se află în deplină desfășurare de ateism și teomahie. Bineînțeles că nici o „știință care nu crede” nu este în nici un caz neutră, ci numai un fel de „contra teologie” și care conține mai mult decât cea ceea ce este pasional și împătimit, orb și întunecat și de mai multe ori întunecat și malițios. Totuși, există o tânjire și ne sunt oferite introspecții sporadice dar din sursa opusă. Din nou și aici teologia este chemată să judece și să vindece.

Trebuie să intrăm în domeniul întrebărilor, al subterfugiilor și a decepțiilor de sine cu scopul de a răspunde îndoielilor și reproșurilor. Trebuie să intrăm în această lume neașezată prin semnul crucii în inimile noastre și cu rugăciunea lui Iisus în minte, căci aceasta este o lume a unor taine amănunțate unde totul devine dublu, fărâmițându-se într-un joc de reflecții ca și cum am fi înconjurați de oglinzi. Teologul este chemat să mărturisească în fața lumii. Circumstanțele primelor secole – când sămânța a fost însămânțată și a germinat într-o lume netrasfigurată printr-o primă însămânțare sfințită – sunt repetate cum nu se poate mai bine. În acele zile, purtătorii Vești celei Bune au trebuit să vorbească deschis unor inimi care nu au fost transfigurate, unor conștiințe întunecate și păcătoase a unor „păgâni” la care au fost trimiși și care ședea în întuneric și în umbra morții. O lume a prezentului lipsită de credință și de Dumnezeu ar fi într-un anume sens o lume precreștină reînnvigorată în toate atitudinile ei antireligioase, sceptice și pseudo-religioase.

Cu atât mai mult are de mărturisit teologia în fața unei astfel de lumi. Un sistem teologic nu poate fi pur și simplu fructul unei învățături născute din reflecția psihologică. Experiența rugăciunii, a concentrării duhovnicești și a îngrijirii pastorale sunt și ele necesare. Teologia trebuie să răsune cu vestea cea bună, *kerigma*. Teologul trebuie să vorbească unor oameni vii, unor inimi vii. El trebuie să vorbească în contextul unui context de grijă și iubire sincere, în sfera unei responsabilități directe față de sufletul fratelui său, în special a fratelui său care nu a fost iluminat. Procesul de învățare în general nu este și nu trebuie să fie dialectic, ci mai mult un fel de moment dialogic. Cine mărturisește pentru adevăr în fața celor care învață să cunoască adevărul, îl cheamă să îngenuncheze și să se smerească în fața adevărului – și prin urmare el trebuie să fie smerit. Umilința i s cere cel mai mult unui teolog.

Rutina pastorală și predarea nu pot rezolva nou creată datorie de a construi sufletul și conștiința umană și această datorie nu poate fi lăsată la o parte. Este necesar să răspundem cu un



sistem deplin de gândire, printr-o mărturisire teologică. Toată problematica unui suflet necredincios și care nu caută – toată problematica unui greșeli voite și a unei ignoranțe care nu este binevenită – trebuie înlăturată și respinsă. A venit vremea când evaziunea învățaturii teologice și a cunoașterii a devenit un păcat mortal, nu un semn de iubire ci de satisfacere de sine, lașitate și înșelăciune. Simplificarea se poate dovedi a fi o fațadă diabolică, în timp ce neîncrederea unei rațiuni inchizitive este expusă ca și un fel de frică diabolică. „Ei sunt pătrunși de frică când de fapt nu există frică.” Aici am putea repeta și reaminti cuvintele spune nu cu mult în urmă de Filaret al Moscovei în niște circumstanțe similare.

Este adevărat că darul de a fi un învățător nu este intenționat pentru toată lumea și Biserica îi găsește numai pe câțiva vrednici de a de a fi numiți teologi. Totuși, în creștinism nimănui nu îi este permis să fie deplin lipsit de instrucție și să rămână un ignorant. Nu S-a numit Domnul învățător și adepți Lui ucenici? Chiar și mai înainte ca creștinii să fie numiți creștini, ei au fost numiți în cele din urmă, discipoli. Este un titlu gol, care nu semnifică nimic? Când a trimis Domnul pe ucenici în lume? Mai presus de orice, aceasta a fost cu scopul de a îi învăța pe oameni: „mergeți și faceți-vă ucenici din toate națiile...” Dacă nu voiți să studiați și să încercați să înțelegeți creștinismul, atunci nu ne putem numii ucenici, nu suntem urmașii lui Hristos; apostolii au fost trimiși în lume pentru voi; se poate ca voi să nu mai fiți creștini după cum au fost creștinii încă de la începutul creștinismului. Atunci nu mai știu ce sunteți și ce ați devenit.<sup>533</sup>



---

<sup>533</sup> *Slova i rechi* [Predici și adrese] (1882), vol. 4, pp. 151-152. Predica a fost ținută în 1841 de ziua Sfântului Alexei [Nota autorului].

## Cuprins

Deșteptarea filosofică .....	3
Nașterea filosofiei rusești.....	3
Creația unei conștiințe teologice.....	8
„Iubitorii de înțelepciune” și alte cercuri moscovite .....	22
Chaadaev și oamenii anilor 1840.....	31
Ivan Kirevski.....	41
N. V. Gogol.....	52
A. S. Homiakov – „luptătorul pentru Ortodoxie” .....	69
Întregul dialectic și cel organic: Samarin și Homiakov .....	85
„Construcția în deșert” – nihilismul rus din anii 1860.....	90
Istoria și viața sfântă .....	103
Negăția și întoarcerea.....	128
N. F. Feodorov: cauza comună .....	148
Concluzii .....	159
Școala istorică .....	162
Biserica și marile reforme.....	162
Ziaristica ecclesială.....	167
Dezbaterea Askhochenski Bukharev .....	180
Biblia rusă .....	187
Reforma școlilor ecclesiale.....	198
Istoria și conștiința de sine ecclesială .....	210
Dogma: sensul istoriei Bisericii .....	232
Idealul vieții duhovnicești.....	246
Lev Tolstoi – un sectar educat .....	267
Interdicția problematizării.....	281
Teologia „monismului moral” .....	303
Maxim Mateevici Taraev .....	323
Moralismul teologic al lui Victor Nesmelov .....	328
Concluzie .....	335
Un nou început.....	338
Un sfârșit și început .....	338
Calea seductivă a lui Vladimir Soloviov .....	353

Întâlnirile religioase și filosofice de la Sank Petersburg.....	364
Problema reformelor .....	372
Religia în filosofie și artă .....	382
Filosofia religioasă în decada de mai înainte de război .....	384
Sfârșitul epocii petrine .....	396
Pauze și legături .....	399
Iresponsabilitate în duhul național .....	399
Schisma între inteligență și popor .....	402
Ruptura față de tradiția patristică .....	408
Adevărul Ortodoxiei .....	416
Noul veac la teologiei .....	421